تحفة القاری

بحل

مشکلات البخاری

بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الجزء العشرين من تحفة القاري

تم الفهرس ولله الحمد والمنة

فهرس الصفات المتشابهات الواردة في الاحاديث والآيات

المذكورة في الجزء الاخير (العشرين) من تحفة القاري مرتبة على حروف المعجم

ہدیۂ محبت بخدمت محب محترم عالم ربانی مولانا نیاز محمد ختنی حفظہ اللہ عز وجل

محمد ادریس ۱۵ ربیع الاول

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله الذى فضلنا على كثير من عباده المؤمنين ووفقنا لشرح معانى آثار نبيه سيد الاولين والآخرين صلى الله تعالى عليه وعلى آله واصحابه اجمعين وعلينا معهم يا ارحم الراحمين. امين يارب العالمين

اما بعد فهذا الجزء الاخير من كتاب مستطاب اسمه

تحفة القارى

بحل

مشكلات البخارى

من تاليف حضرة الاستاذ مولانا الشيخ محمد ادريس الكاندهلوى حرسه الله تعالى

بعين عنايته ونفع المسلمين واياه بعلومه امين

الجزء العشرون

طبع على نفقة

المكتبة العثمانية لصاحبها القارى محمد عثمان الصديقى شكر الله سعيه

وجعل الصدق شعاره ودثاره امين

نزيل الجامعة الاشرفية

ببلدة لاهور

من پاكستان

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله الذی توحد بالملک والملکوت وتفرد بالکبریاء والعظمة والجبروت نحمده تعالیٰ علیٰ ان هدانا للاسلام ونشکره علی ان وفقنا لاتباع شریعة سید الانام علیه افضل الصلاة والسلام ونشهد ان لا اله الا الله وحده لاشریک له فی ذاته وصفاته وانه سبحانه منزه عن شوائب التشبیه والتمثیل وسماته ۔ ونشهد ان سیدنا ومولانا محمدا عبده ورسوله احمد مخلوقاته صلی الله علیه وسلم وعلی اله واصحابه وازواجه وذریاته

اما بعد

فان کتاب التوحید هذا، اخر کتاب من کتب الجامع الصحیح مشتمل علی مایتعلق باسماء الله الحسنیٰ وصفاته العلیٰ ۔ سلکتُ فی شرح هذا الکتاب (ای کتاب التوحید للامام البخاری) مسلک الامام احمد بن الحسین البیهقی[1] المتوفی ۴۵۸ھ سنة ثمان وخمسین واربعمائة فی کتاب الاسماء والصفات وهو من اجلّ اصحاب الحاکم صاحب المستدرک ولا شک فی امامته وجلالته فی علم الحدیث وقد قرأ البیهقی علم الکلام علی مذهب الامام الاشعری وقد اخذ هذا العلم من الاستاذ ابی بکر بن فورک المتکلم والاستاذ ابی اسحاق الاسفرائینی المتکلم والاستاذ ابی منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادی وآخرین من ائمة الحدیث والکلام ومن اشهر تصانیفه کتاب السنن الکبیر وکتاب الاسماء والصفات وکلاهما لانظیر لهما فی الدنیا ۔ فقد سلکت فی شرح کتاب التوحید للامام البخاری هذا مسلک الامام البیهقی فی کتاب الاسماء والصفات ای فی شرح اسماء الله الحسنیٰ وصفاته العلیٰ فانهما (ای کتاب التوحید للامام البخاری وکتاب الاسماء والصفات للامام البیهقی) من وادٍ واحد ومغزاهما واحد ولا یخفی ان کتاب الاسماء والصفات للامام البیهقی لانظیر له فی بابه فانه جمع فیه النصوص الواردة فی الاسماء والصفات واوعیٰ واستوفی واستقصیٰ ورد فیه علی المشبهة القائلین بالتجسیم وعلی المعتزلة القائلین بنفی الصفات ونقل المعانی المراد منها عن العلماء الربانیین الراسخین فی العلم

(۱)

کالامام ابی سلیمان احمد بن محمد بن ابراهیم الخطابی (من ولد زید بن الخطاب) وهو من شیوخ الحاکم

---

[1] له نسبة الی بیهق قریة من قری نیسابور ۔ وکان رحمة الله علیه احد ائمة المسلمین فقیها جلیلا حافظا کبیرا اصولیا عابدا زاهدا ورعا قانعا من الدنیا بالیسیر قانتا لله جبلا من جبال العلم قیل انه سرد الصوم ثلاثین سنة وولد فی شعبان سنة اربع وثمانین وثلثمائة وقد عاد فی آخر عمره الی الناحیة وکان وفاته بها وبلغت تصانیفه الف جزء قال المروزی رأیت کان تابوتا علا فی السماء یعلوه نور فقلت ماهذا فقال تصانیف البیهقی انظر ص ۳ ج ۳ من طبقات الشافعیة الکبری وص ۲۶۷ من تبیین کذب المفتری [2] قیل الصحیح ان اسمه حمدٌ فقد روی عن ابی القاسم المظفر بن طاهر البستی انه سمع الخطابی یقول ۔ اسمی الذی سمیت به (حَمْدٌ) ولکن الناس کتبوه حتی تابعتهم علیه کذا فی تاریخ ابن خلکان ۔

وتوفي سنة ثمان وثمانين وثلاثمائة كما في طبقات الحفاظ للذهبيؒ ومنزلة الخطابي في العلم والفقه والادب اشهر من نار على علم والبيهقي يكثر عنه في كتابه كتاب الاسماء والصفات وهو مترجم في طبقات الحفاظ للذهبي

(٢)

وكالامام ابي عبد الله الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم الحليمي شيخ الشافعية بما وراء النهر المتوفى سنة ثلاث واربعمائة وهو احد ائمة الدهر ومن اركان علم اصول الدين وممن تخرج على القفال الكبير ومن شيوخ الحاكم من مصنفات الحليمي كتاب المنهاج في شعب الايمان وهو من احسن الكتب اكثر البيهقي النقل عنه في كتاب الاسماء والصفات انظر طبقات الشافعية الكبرى ص١٤٢ ج ٣ -

(٣)

وكالاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني المتكلم الشهير احد ائمة الدين كلاما واصولا وفروعا اتفقت الائمة على تبجيله وتعظيمه وجمعه شرائط الامامة وكان معاصرا لابن الباقلاني وابن فورك توفي يوم عاشوراء سنة ثمان عشرة واربعمائة انظر طبقات الشافعية الكبرى ص١١١ ج٣ روى عنه الامام البيهقي ويتنقل عنه في كتاب الاسماء والصفات وقد حكى ان الصاحب ابن عباد كان اذا انتهى الى ذكر الباقلاني وابن فورك والاسفرايني وكانوا متعاصرين من اصحاب الاشعري قال لاصحابه ابن الباقلاني بحر مغرق وابن فورك صل مطرق والاسفرايني نار تحرق - وكان روح القدس نفث في روعه حيث اخبر عن هؤلاء الثلاثة بما هو حقيقة الحال فيهم - انظر ص٢٤٣ من تبيين كذب المفتري

(٤)

وكالاستاذ ابي بكر بن محمد بن الحسن بن فورك الاصبهاني المتكلم الاصولي الواعظ النحوي الاديب المتوفى سنة ست واربعمائة روى عنه الامام البيهقي والاستاذ ابو القاسم القشيري واكثر البيهقي النقل عنه في كتاب الاسماء فانه من شيوخ البيهقي مباشرة -

حكاية

حكي عن ابن فورك انه قال كان سبب اشتغالي بعلم الكلام اني كنت باصبهان اختلف الى فقيه فسمعت ان الحجر يمين الله في الارض فسألت ذلك الفقيه عن معناه فلم يجب بجواب شاف فارشدت الى فلان من المتكلمين فسألته فاجاب بجواب شاف فقلت لابد لي من معرفة هذا العلم فاشتغلت به - انظر ص٥٣ ج٣ من طبقات الشافعية وللامام ابي بكر بن فورك كتاب مفرد في تاويل الاحاديث التي يوهم ظاهرها التشبيه والتمثيل يسمى بمشكل الحديث وقد طبع في حيدرآباد دكن من الهند وقد بلغت تصانيفه في اصول الدين واصول الفقه ومعاني القرآن قريبا من المائة

(٥)

وكالامام الكبير الاستاذ ابي منصور عبد القاهر البغدادي احد ائمة الاصول وصدر الاسلام باجماع اهل الفضل مات باسفرائن سنة تسع وعشرين واربعمائة ودفن بجانب الاستاذ ابي اسحاق فقبراهما متجاوران متلاصقان كانهما نجمان جمعهما مطلع وكوكبان ضمهما برج مرتفع انظر ص٢٣٨ ج٣ من طبقات الشافعية وتبيين كذب المفتري ص٢٥٣

وقال ابو الحسن المديني المؤذن بنيسابور انشدنا الاستاذ الامام ابو منصور البغدادي لنفسه ؎

يا من عدا ثم اعتدى ثم اقترف ❊ ثم انتهى ثم ارعوى ثم اعترف

البشر بقول الله في آياته　　　ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
كذا في تبيين كذب المفتري ص۲۵۴

وهؤلاء الثلاثة اى الاستاذ ابو اسحاق الاسفرايني المتكلم والاستاذ ابو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي والاستاذ ابو بكر محمد بن الحسن بن فورك المتكلم من شيوخ البيهقيؒ فاقتفى الامام البيهقي اثر هؤلاء الاجلاء الجامعين بين الرواية والدراية وبين الاثر والنظر في تاويل آيات الصفات واحاديثها واكثر النقل عنهم في كتابه كتاب الاسماء والصفات وفي كتابه كتاب الاعتقاد - حيث حمل النصوص الواردة في العلو والاستواء على علاء الشأن والمكانة لا على العلو الحسي وارتفاع المكان والجهة والاستقرار على ظهر العرش كما يزعمه المجسمة والمشبهة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا - وقد صرح البيهقي في كتاب الاعتقاد ص۴۲ بذلك حيث قال وفي الجملة يجب ان يعلم ان استواء الله سبحانه وتعالى ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار ولا مماسة لشئ من خلقه لكنه مستو على عرشه كما اخبر بلا كيف بلا اين بائن من جميع خلقه - الخ - ولا شك ان من اعتقد الفوقية الذاتية لله سبحانه يعني ان ذاته سبحانه فوق العرش مقابل التحت فقد خرج من دائرة التنزيه ودخل في هوة التشبيه -

وايضا كان البيهقي لا يعتقد في المجيء الذي ورد به الكتاب وفي النزول الذي وردت به السنة حركة وانتقالا من مكان الى مكان كمجيء ذوات الاجسام ونزولها وانما هو عبارة عن ظهور آيات قدرته ونزول رحمته واقبال عنايته -

وايضا كان لا يعتقد في الكلام انه بحرف وصوت كما صرح به الامام البيهقي في كتاب الاسماء والصفات في ص۲۷۲ ولكن الامام البخاري ذهب الى ان كلام الله بحرف وصوت وسياتي الكلام عليه مفصلا ان شاء الله تعالى بابه فالامام البيهقي جمع في كتابه كتاب الاسماء والصفات من علم الراسخين في العلم ما لم يجمعه احد قبله فيجب على كل عالم ومتعلم ان يجعل كتاب البيهقي هذا نصب عينه ودليل طريقه في معرفة الرب سبحانه واسمائه وفهذا العبد الفقير الحقير (عصمه الله تعالى عن زلة التعلم والقدم وعلمه ما لم يعلم وفهمه ما لم يفهم) سلك في شرح هذا الكتاب (اى كتاب التوحيد للامام البخاري) مسلك الامام البيهقي مسلك التسبيح والتقديس والتنزيه متحاشيا عن مسلك اهل التجسيم والتشبيه اذ قد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الامة ان الحق سبحانه ليس كمثله شئ وهو منزه عن الاين والكيف والجهة والمكان ومماثلة الاجسام ومشابهة الاكوان فلا بد من صرف النصوص الموهمة لذلك عن الظواهر الحسية الى المعاني اللائقة بذاته العلية سبحانه جل شانه فان القول بالتاويل بلا تبين وشرط على حسب هوى النفس خروج عن الملة والحاد وتعطيل واول من ابتدعه فرقة تسمى باطنية زعموا ان ظواهر النصوص غير مراد فانكروا ما علم من الدين بالضرورة وكذلك الجمود على الظاهر وترك التاويل مطلقا فسق وابتداع وربما افضى الى التجسيم والتشبيه والتمثيل والحق هو التوسط بين الافراط والتفريط وهو مسلك اهل الحق معشر الاشعرية والماتريدية وهو التاويل القريب من المجازات المتعارفة الشائعة في كلام العرب الواردة المستعملة في نصوص الكتاب والسنة عند الائمة كما هو طريقة الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيدؒ فاودعت في شرح هذا الكتاب لباب ما اورده الامام البيهقي في هذا الباب مكسوه بزيادات لطيفة اقتبستها من كلام العلماء الراسخين في العلم كالقاضي ابي بكر الباقلاني و

الامام ابی بکر بن فورک و امام الحرمین و الامام الغزالی و الامام الرازی و القاضی ابکر بن العربی -
و الشیخ محی الدین ابن عربی و العارف الشعرانی و العارف الجامی
و امثالہم و تحاشیت عن السلوک علی طریقۃ
من اخذ بظاھر من المقول و لم یتدبر فیہ
و حمل آیات الصفات و احادیثہا علی مقتضی الحس
و العرف و غض الطرف عن آیات التنزیہ
و التقدیس و حققت فیہ معانی الاخبار علی
الوجہ الذی یکون فیہ اتباع الکتاب و السنۃ
من غیر تعطیل و لا تشبیہ و لا تمثیل و ما توفیقی
الا باللہ - علیہ توکلت و الیہ
انیب سبحان ربک رب العزۃ
عما یصفون ای عما یصفہ
اہل التشبیہ و التمثیل
و عما یجتری علیہ اہل
الالحاد و التعطیل و سلام
علی المرسلین و
الحمد للہ
رب العالمین

بسم الله الرحمن الرحيم

كتابُ التوحيدِ والردِّ على الجهميةِ وغيرهم

اى هذا الكتاب فى اثبات التوحيد والرد على الجهمية[1] وغيرهم من القدرية[2] اما الخوارج[3] فسبق ما يتعلق بهم فى كتاب الفتن وكذا الرافضة تقدم ما يتعلق بهم فى كتاب الاحكام - وهؤلاء الفرق الاربعة - اى الجهمية الجبرية والقدرية - والخوارج والروافض رؤس المبتدعة كالاخلاط الاربعة فانها اصول الامراض والاسقام السيئة - ومقصود المؤلف بعقد هذا الكتاب ذكر بعض المسائل الكلامية كما كان المقصود من كتاب الاعتصام ايراد معظم مسائل اصول الفقه والكلام على الادلة الشرعية وبيان طريق الاستدلال بها فعنوان كتابه هذا الكتاب التوحيد بمنزلة عنوان المتكلمين بالالهيات فكما يذكرون فيها مباحث الذات والصفات والنبوة وخلق الاعمال والحشر والميزان فكذا ذكر البخارى فى هذا الكتاب المعنون بكتاب التوحيد الامور المذكورة وليكن هذا عندك اصلا مؤصلا حتى لا تحتاج الى التكلف فى فهم تراجم هذا الكتاب هذا ولما فرغ المصنف الهمام من مسائل اصول الفقه شرع فى مسائل اصول الكلام فيقع به ختم الكتاب كما بدأ الكتاب بالوحى والايمان ليكون ختام كتابه ختام مسك وقدم التوحيد لانه اصل الاصول وهو معنى كلمة الشهادة التى هى اعظم شعائر الاسلام قال الحافظ العسقلانى الظاهر من تصرف البخارى فى كتاب التوحيد انه يريد ان يسوق الاحاديث التى وردت فى الصفات المقدسة فيدخل كل حديث منها فى باب ويؤيده باية من القرآن وذلك للاشارة عن خروجها عن اخبار الآحاد على طريق التنزل فى ترك الاحتجاج بها فى الاعتقاديات وان من انكرها خالف الكتاب والسنة جميعا وقد اخرج ابن ابى حاتم فى كتاب الرد على الجهمية بسند صحيح عن سلام بن مطيع وهو شيخ شيوخ البخارى انه ذكر المبتدعة فقال ويلهم ماذا ينكرون من هذه الاحاديث والله ما فى

---

[1] الجهمية فرقة من المبتدعة ينتسبون الى جهم بن صفوان من اهل الكوفة الذى قال بالاجبار والاضطرار فى الاعمال وذهب الى انه لا يجوز ان يوصف الله تعالى بانه شئ او حى او عالم او مريد حيث قال لا اصفه بوصف يجوز اطلاقه على غيره واصفه بانه خالق ومحى ومميت لان هذه الاوصاف مختصة به تعالى ولا تطلق على العبيد كذا فى الفتح ص $\frac{290}{13}$ والتبصير فى الدين لابى المظفر الاسفرائينى ص ٦٣ وزعم ايضا ان الجنة والنار لتبيدان وتفنيان وكان جهم هذا تلميذ الجعد بن درهم الزنديق الذى ابتدع القول بخلق القرآن فى سنى نيف وعشرين ومائة ثم تبعه جهم بن صفوان وكان يقول القرآن ليس كلام الله وانه مخلوق - انظر كتاب الفرق بين الفرق للاستاد عبد القاهر البغدادى من ص ٢١١ الى ص ٢١٥ فقد فصل الكلام فى كتابه على ذكر الجهمية وبيان مذاهبها وانظر ايضا كتاب اصول الدين للاستاذ عبد القاهر البغدادى ص ٣٣٣ -

الحديث شيء الا وفي القرآن مثله - يقول الله ان الله سميع بصير ويحذركم الله نفسه والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه - ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وكلم الله موسى تكليما الرحمن على العرش استوى ونحو ذلك فلم يزل - اي سلام بن مطيع يذكر الآيات من العصر الى غروب الشمس - كذا في الفتح ص۳۰۲ ج۱۳

وبالجملة

مقصود البخاري بكتاب التوحيد بيان معرفة الحق سبحانه على طريقة اهل السنة والرد على سائر اهل البدعة كالجهمية والقدرية وامثالهم ممن تكلم في الصفات الالهية ولا يختص الرد بطائفة مخصوصة فانه اورد في هذا الكتاب احاديث متنوعة مشتملة على الرد على فرق مختلفة من اهل البدع -

بيان المراد بالتوحيد

اراد الامام البخاري بالتوحيد ذكر اسمائه تعالى وصفاته وشؤنه - واختلف كلمات العلماء في التعبير عن معنى التوحيد فقال الامام ابوبكر الباقلاني المتوفى سنة ۴۰۳ھ التوحيد هو الاقرار بانه تعالى ثابت موجود واله واحد فرد معبود ليس كمثله شيء اي ليس معه اله سواه ولا من يستحق العبادة الا اياه ولا شبيه له ولا نظير على ما قرره قوله تعالى - والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وقوله ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وانه الاول قبل جميع المحدثات الباقي بعد فناء المخلوقات على ما اخبر به سبحانه وتعالى بقوله هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم - اھ - كذا في كتاب الانصاف ص۲۳ للامام الباقلاني وقال البدر العيني التوحيد اعتقاد ان الله سبحانه اله واحد منفرد بذاته وصفاته لا نظير له ولا شبيه -

وقيل التوحيد اثبات ذات غير مشبهة بالذوات ولا معطلة عن الصفات انتهى ع ص۲۱۴ ج۲۵ فليس كذاته ذات ولا كصفته صفة وهذا قول ابي الحسن الاشعري رح وقال الجنيد التوحيد افراد القديم من المحدث اھ - فالتوحيد عند اهل السنة نفي التشبيه ونفي التعطيل - واعتقاد عدم الشركة في الالوهية وخواصها -

وقال بعض السادة الصوفية الصافية لما تكلموا في مسئلة المحو والفناء ان المراد بالتوحيد اعتقاد وحدة الوجود وليس مرادهم بذلك ان وجود الخالق والمخلوق واحد وحاشاهم ان يقولوا ذلك فان هذا الحاد وزندقة بل مرادهم بهذا القول ان الوجود الحقيقي في الحقيقة واحد وهو وجود الواجب جل مجده - واما وجود الممكن فهو وجود وهمي وخيالي محض وحقيقته كالعدم كما قال العارف الجامي -

كل ما في الكون وهم او خيال - او عكوس في المرايا او ظلال فمراد السادة الصوفية من القول بوحدة الوجود ان وجود الممكن وحياته وعلمه وسائر كمالاته بالاضافة الى وجود الحق وحياته وعلمه وقدرته وسائر كمالاته بمنزلة العدم كما ان العرض لا وجود له ولا قوام له الا باستناده الى الجوهر فكذلك الممكن لا وجود له الا باستناده الى الواحد جل مجده وقال النبي صلى الله عليه وسلم اصدق كلمة قالها الشاعر - قول لبيد - الا كل شيء ما خلا الله باطل وقد تقدم في هذا الجامع الصحيح في باب التواضع من كتاب الرقاق حديث ابي هريرة لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي

بها فمعاذ الله ليس المراد به الاتحاد والحلول فانه الحاد وزندقة بلاشبهة بل المراد به فناء العبد واعضاءه في رضا الحق سبحانه وتعالى وان العبد اذا وصل الى هذا المقام فالاعمال التي يباشرها العبد ظاهرا بهذه الاعضاء هي في الحقيقة بعين العناية الالهيه وبيد التوفيق الرباني ونظر اللطف الرحماني فالعبد ظاهرا ينظر بعين الراس ولكن في الحقيقة والباطن بعين العناية الالهية من ورائها - كما قال تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى - وقال تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله يد الله فوق ايديهم -

بيان اوّل واجب على المكلف شرعًا وشرعًا

قال الاستاذ عبد القاهر البغدادي الصحيح عندنا قول من يقول ان اول الواجبات على المكلف النظر والاستدلال المؤديان الى المعرفة بالله تعالى وبصفاته وتوحيده وعدله وحكمته ثم النظر والاستدلال المؤديان الى جواز ارسال الرسل منه وجواز تكليف العباد ما شاء ثم النظر المؤدي الى وجوب الارسال والتكليف منه ثم النظر المؤدي الى تفصيل اركان الشريعة ثم العمل بما يلزمه منها على شروطه كذا في كتابه اصول الدين ص٢١۔

والحاصل ان اول واجب على العبد هو معرفة الحق سبحانه والاقرار بوحدانيته كما قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم فاعلم انه لا اله الا الله وقوله تعالى له ولامته فاعلموا ان الله مولاكم - وقوله تعالى فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فهل انتم مسلمون - وقال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله ونحو ذلك من الاحاديث واصرح حديث في ذلك ما اخرجه البخاري ومسلم ان النبي صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذ بن جبل الى اليمن قال له انك تقدم الى قوم اهل الكتاب فليكن اول ما تدعوهم اليه عبادة الله فاذا عرفوا الله فاخبرهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث ففي هذه الرواية تصريح بان معرفة الله مقدمة على جميع الفرائض -

بيان مذاهب العالم في التوحيد

قال صدر الاسلام البزدوي قال عامة اهل القبلة ان الله واحد لا شريك له وقالت المجوس ان صانع العالم اثنان يزدان واهرمن فما كان من الخير يخلقه يزدان وما كان من الشر يخلقه اهرمن ويزدان هو الله تعالى واهرمن هو ابليس ثم ان بعضهم قالوا - كلاهما قديم وبعضهم قالوا يزدان قديم واهرمن حادث حدث من فكرة ردية حدثت من يزدان وقالوا اقاويل فاسدة وقالت المانوية والديصانية ان صانع العالم اثنان نور وظلمة فما كان من الخير فمن النور وما كان من الشر فمن الظلمة . وبعضهم قالوا كل واحد منهما قديم وكل واحد منهما حي يفعل ما يشاء بالاختيار وقال بعضهم النور قديم والظلمة حادثة وقال بعضهم النور حي والظلمة ميتة تفعل الظلمة ما تفعل بالطبع ولهم اقاويل متناقضة يعرف بطلانها بالتناقض وقالت النصارى صانع العالم ثلاثة كما قال تعالى اخبارا عنهم لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة ولكن بعضهم قالوا هو ثلاثة اشخاص الله والمسيح والروح وبعضهم قالوا شخص وصفة فهو الله والمسيح والعلم وقالوا كان في الابتداء لاهوتا ثم صار ناسوتا اي كان الها فصار انسانا ثم اختلفوا في كيفية صيرورته ناسوتا فقالوا صار ناسوتا بطريق الامتزاج بان امتزج اللاهوت وهو الله بالناسوت وهو عيسى فصارا شيئا واحدا كما يمتزج الماء

بالفحم فيصير جمرة فالجمرة لا تكون الا نارا وفحما فكذا هو وبعضهم قالوا اما كان ذلك بطريق الامتزاج بل كان بطريق الظهور بظهور آثار الالوهية فی عیسی علیه السلام كذا فی كتاب اصول الدين للبزدوی ص١٨ و ص١٩ ۔

تنبیهات

الاول

ان الصفات على قسمين صفات ذاتية وصفات فعلية فالاول ما يكون هو صفة الله تعالى ولا يكون ضده صفة للحق سبحانه وتعالى كالعلم والقدرة والحياة ونحوها فانها صفات الله تعالى وليست اضدادها كالجهل والعجز والموت من صفاته سبحانه ۔ والثانی ما يكون هو وضده كلاهما صفة الله تعالى كالرافة والرحمة والسخط والغضب وكالاحياء والاماتة فكلاهما صفة الله جل شانه ۔

والثانی

ان الفرق بين الاسم والصفة ان الصفة عبارة عن مجرد العلم والقدرة بدون الذات والاسم عبارة عن الذات وقد يطلق الاسم ويراد به الصفة ۔

والثالث

ما قالوا ان صفات الله تعالى اما عدمية ای نفی للنقائص واما وجودية ای اثبات للكمالات والقسم الاول يسمى صفات الجلال والثانی بصفات الاكرام قال تعالى تبارك اسم ربك ذی الجلال والاكرام وقدم العدمية على الوجودية لان التنزيه عن النقصان مقدم على اثبات الكمال عقلا ويقال للصفات العدمية التنزيهات وانما يقال لها صفات الجلال لانه يذكر فيها جل عن كذا وجل عن كذا وقدم المصنف الامام ۔ التوحيد لانه جامع بين الجلال والاكرام فان التوحيد من حيث انه اثبات الوحدة والتفرد ۔ اكرام ومن حيث انه نفی الشريك والشبيه والنظير والمثل جلال ۔ فالتوحيد جامع بين التنزيه والتحميد فلذا اقدمه ۔

والرابع

فی افتراق المتكلمين ۔ قال الشيخ تقی الدين السبكی الكبير المتوفى سنة ٧٥٦ھ ۔ العلم الالهی طلبه اليونان بمجرد عقولهم والمتكلمون طلبوه بالعقل والنقل معا وافترقوا ثلاث فرق ۔ (احدها) غلب عليها جانب العقل وهم المعتزلة[1] و (الثانية) غلب عليها جانب النقل

---

[1] قوله هؤلاء ای المعتزلة يسترسلون فی تفصيل التاويلات ويعينون المعنى المراد من المجازات بمجرد العقل ۔

وهم الحشوية[عله] (والثالثة) ما غلب عليها احدهما بل بقي الامران مرعيين عندها على حد سواء
وهم الاشعرية وجميع الفرق الثلاث في كلامها مخاطرة اما خطأ في بعضه واما سقوط هيبته والسالم
من ذلك ما كان عليه الصحابة والتابعون وعموم الناس الباقون على الفطرة السليمة ولهذا كان الشافعي
رضي الله عنه ينهى عن الاشتغال بعلم الكلام ويأمر بالاشتغال بالفقه فهو طريق السلامة ولو بقي الناس
على ما كانوا عليه في زمن الصحابة كان الاولى للعلماء تجنب النظر في علم الكلام جملة - لكن حدثت بدع
اوجبت للعلماء النظر فيه لمقاومة المبتدعين ودفع شبههم حذرا من ان تزيغ بها قلوب المهتدين
والفرقة الاشعرية هم المتوسطون[عله] في ذلك وهم الغالبون من الشافعية والمالكية والحنفية وفضلاء
الحنابلة وسائر الناس واما المعتزلة فكانت لهم دولة في اوائل المائة الثالثة ساعدهم بعض الخلفاء
ثم انخذلوا وكفى الله شرهم وهاتان الطائفتان الاشعرية والمعتزلة هما المتقاومتان وهما فحولة
المتكلمين من اهل الاسلام والاشعرية اعدلهما لانها بنت اصولها على الكتاب والسنة والعقل الصحيح
واما الحكمة اليونانية فالناس مكفيون شرها لان اهل الاسلام كلهم يعرفون فسادها ومجانبتها للاسلام
واما الحشوية[عله] فهي طائفة رذيلة جهال ينتسبون الى احمد - واحمد مبرأ منهم وسبب نسبتهم اليه انه قام

[عله] قال المناوي الذي يجرد الظاهر حشوي والذي يجرد الباطن باطني والذي يجمع بينهما كامل ولذا ورد للقرآن ظاهر وباطن وحد ومطلع - كذا في فيض القدير ص ٢٩٥ / ٢ تحت شرح حديث ان الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب ولا صورة اعلم ان الحشوية طائفة يتظاهرون باتباع الكتاب والسنة وباتباع السلف الصالح ويأخذون بظواهر النصوص من غير ان يدبروا القول ويحملون الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة على المعاني المتعارفة بينهم عند اطلاقها على الخلق ثم يفسرونها على حسب افهامهم واوهامهم بالفاظ يظنونها مرادفة لالفاظ الشريعة فيزيدون في الكتاب والسنة اشياء من عند انفسهم مثل قولهم في آية الاستواء انه استقر بذاته على العرش وفي حديث النزول انه تعالى ينزل بذاته من العرش - انظر ص ١٢ من حاشية اشارات المرام وهؤلاء يدعون اتباع السلف الصالح وفي الحقيقة انما يتبعون اهواء انفسهم وافهامهم المعوجة واوهامهم الممجوجة والله اعلم [عله] الاشعرية هم الحال الوسط بين المعتزلة والحشوية لا ابتعدوا عن النقل كما فعل المعتزلة ولا عن العقل كعادة الحشوية فان الحشوية لجمودهم على الظاهرية والسطحية كادوا ان يقعوا في التشبيه والتمثيل حيث قالوا في الله ما لا يجوز الشرع ولا النقل من اثبات الحركة له تعالى والنقلة والحد والجهة والقعود والاقعاد والاستلقاء والاستقرار ونحو ذلك فهذا القول من الحشوية يقارب المشبهة سبحانه وتعالى عما يصفون والماتريدية وسط بين الاشعرية والمعتزلة [عله ٣] الحشوية طائفة من المحدثين بالغوا في اجراء الآيات والاحاديث التي يفهم منها التشبيه على ظاهرها فوقعوا في التجسيم كذا في حاشية الارشاد ص ٣٩ وفيهم يقول ابن الجوزي نعقد فضحوا اذ الك الامام بجهلهم - ومذهبه التنزيه لكن هم اختلوا ولابن الجوزي كتاب في الرد على المشبهة والحشوية وقد اجاد الرد عليهم يسمى كتاب دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة جزاه الله تعالى عن المسلمين والمنزهين لرب العالمين

خيرا -

في دفع المعتزلة وثبت في المحنة رضي الله عنه ونقلت عنه كلمات ما فهمها هؤلاء الجهال فاعتقدوا هذا الاعتقاد السيء وصار المتأخر منهم يتبع المتقدم إلا من عصمه الله ولقد كان أفضل المحدثين في زمانه بدمشق ابن عساكر يمتنع من تحديثهم ولا يمكنهم أن يحضروا مجلسه وكان ذلك أيام نور الدين الشهيد وكانوا مستذلين غاية الذلة ثم جاء في أواخر المائة السابعة رجل له فضل ذكاء واطلاع ولم يجد شيخا يهديه (إشارة إلى ابن تيمية) وهو على مذهبهم وهو جسور متجرد لتقرير مذهبه ويجد أمورا بعيدة فبجسارته يلتزمها فقال[1] بقيام الحوادث بذات الرب سبحانه وتعالى وإن الله[2] سبحانه ما زال فاعلا وإن التسلسل ليس بمحال فيما مضى كما هو في ما سيأتي وشق العصا وشوش عقائد المسلمين وأغرى بينهم ولم يقتصر ضرره على العقائد في علم الكلام حتى تعدى وقال[4] إن السفر لزيارة النبي صلى الله عليه وسلم معصية وقال[5] إن الطلاق الثلاث لا يقع وإن من حلف بطلاق امرأته وحنث لا يقع عليه طلاق (وغير ذلك مما تفرد به) واتفق العلماء على حبسه الحبس الطويل فحبسه السلطان[6] ومنع من الكتابة في الحبس وأن يدخل إليه أحد بدواة ومات في الحبس ثم حدث من أصحابه (إشارة إلى ابن القيم) من يشيع عقائده ويعلم مسائله ويلقي ذلك إلى الناس سرا ويكتمه جهرا فعم الضرر بذلك حتى وقفت في هذا الزمان على قصيدة نحو ستة آلاف بيت يذكر ناظمها (إشارة إلى ابن القيم ونونيته) فيها عقائده وعقائد غيره ويزعم أن عقائده عقائد أهل الحديث فوجدت هذه القصيدة تصنيفا في علم الكلام الذي نهى العلماء عن النظر فيه لو كان حقا فكيف وهي تقرير للعقائد الباطلة وزيادة على ذلك وهي حمل العوام على تكفير كل من سواه وسوى طائفته ونحن نعلم بالقطع أن هذه الطوائف الثلاثة. الشافعية والمالكية والحنفية وموافقيهم من الحنابلة مسلمون ليسوا بكافرين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم إذا قال المسلم لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما فالضرورة أوجبت العلم بأن بعض من كفرهم مسلم وها أنا أذكر مجامع ما تضمنته القصيدة ملخصا وأرد عليه) وتأسيت في ذلك بإمام الحرمين في كتابه المسمى بنقض كتاب السجزي والسجزي هذا كان محدثا له كتاب مترجم بمختصر البيان وجده إمام الحرمين حين جاور بمكة شرفها الله تعالى اشتمل كتاب السجزي هذا على أمور منها أن القرآن حروف وأصوات (وغير ذلك من أمثال ما يقول به الحشوية من إجراء آيات الصفات وأحاديثها على مقتضى الحس والعرف) وقد تصدى هذا السجزي للوقوع في أعيان الأئمة والطعن عليهم فرد عليه إمام الحرمين. ثم قال السبكي وها أنا أيضا أقتدي بإمام الحرمين في كلامي مع ابن زفيل خشية على عقائد المسلمين فكما رد على السجزي كذلك أنا أرد على ابن زفيل صيانة لعقائد المسلمين انتهى كلام التقي السبكي في مقدمة كتابه السيف الصقيل مختصرا بحذف تشنيع إمام الحرمين على السجزي وبحذف تشنيع السبكي على ابن القيم رحمة الله عليهم أجمعين فإن المقصود تحقيق الحقيقة لا الطعن والوقيعة في شأن علماء الأمة واعلم أن السجزي الذي رد عليه إمام الحرمين هو عثمان بن سعيد السجزي الدارمي مؤلف النقض على المريسي المتوفى سنة ٢٨٠ھ وهذا الدارمي غير الإمام الدارمي المعروف صاحب السنن فإنه هو عبد الله بن عبد الرحمن المتوفى سنة ٢٥٥ھ وهو من مشائخ مسلم

---

[6] وهو الملك الناصر محمد بن قلاوون أمر بحبسه بعد ما أدى تواليه [illegible] واتفاق علماء المذاهب الأربعة على ضلاله والتفصيل بيّنه في كتاب دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد رح للشيخ تقي الدين الحصني الدمشقي المتوفى سنة ٨٢٩ھ وهو كتاب مطبوع فليراجع إليه.

ذكر الفرق الاسلامية

قال ابن حزم في كتاب الملل والنحل فرق المقرين بملة الاسلام خمس اهل السنة[1] ثم المعتزلة[2] ومنهم القدرية ثم المرجئة[3] ومنهم الجهمية والكرامية ثم الرافضة[4] ومنهم الشيعة ثم الخوارج[5] ومنهم الازارقة والاباضية ثم افترقوا فرقا كثيرة واما الكلام فيما يوصف الله به فمشترك بين الفرق الخمسة من مثبت لها وناف فرأس النفاة المعتزلة والجهمية فقد بالغوا في ذلك حتى كادوا يبطلون ورأس المشبهة مقاتل[6] بن سليمان ومن تبعه من الرافضة والكرامية فانهم بالغوا في ذلك حتى شبهوا الله تعالى بخلقه - تعالى الله وسبحانه عن اقوالهم علوا كبيرا - ونظير هذا التباين قول الجهمية ان العبد لا قدرة له اصلا وقول القدرية ان العبد يخلق فعل نفسه (قلت) وقد افرد البخاري خلق افعال العباد في تصنيف وذكر منه هنا اشياء بعد فراغه مما يتعلق بالجهمية كذا في الفتح ص٢٩٢ ج١٣ مختصرا -

فالمعطلة والمشبهة على طرفي نقيض - المعطلة ينكرون الصفات ويزعمونه توحيدا ويقولون ان اثبات الصفات شرك وتعطيل البارى تعالى عن الصفات الذاتية والمعنوية وعن الاسماء والاحكام هو مذهب الالهيين من الفلاسفة فانهم قالوا واجب الوجود لذاته واحد من كل وجه فلا صفة ولا حال - انظر ص١٢٧ وص١٨١ من نهاية الاقدام للشهرستاني" (والمشبهة) على صيغة اسم الفاعل من التشبيه فرقة من الفرق المقرين بملة الاسلام - شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادث ولاجل ذلك جعلت فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وان اختلفوا في طريقه فمنهم غلاة قائلون بالتجسيم والحركة والانتقال والحلول في الاجسام وهم غلاة الشيعة كالسبائية والمغيرية والهشامية ومنهم مشبهة الحشوية قالوا هو جسم لا كالاجسام وله الاعضاء والجوارح ويجوز عليه الملامسة والمصافحة والمعانقة للمخلصين حتى نقل عن بعضهم انه قال اعفوني عن اللحية والفرج وسلوني عما سواه سبحانه وتعالى عما يقولون علوا كبيرا تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ومنهم مشبهة الكرامية واقوالهم في التشبيه متعددة لا تنتهي الى من يعبأ به فلنقتصر على ما قال زعيمهم وهو ان الله تعالى على العرش من جهة العلو مماسة له من الصفحة العليا ويجوز عليه الحركة والنزول واختلفوا ايملأ العرش ام لا يملأه بل يكون على بعضه ونحو ذلك كذا في كشاف اصطلاحات الفنون في باب التشبيه ص٨٠٠ -

قال المحقق الدواني - المشبهة[1] (اقسام) منهم من قال انه (تعالى) جسم[2] حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم

---

[1] المشبهة قوم يشبهون الخالق بخلقه في الصورة نبراس ص١٨١ [2] قد فصل الامام ابو الحسن الاشعري الكلام على اقاويل المجسمة ونحن نذكر شيئا منه فقال اختلفت المجسمة فيما بينهم في التجسيم وهل للبارى تعالى قدر من الاقدار فقال هشام بن الحكم ان الله جسم محدود عريض عميق طويل طوله مثل عرضه وعرضه مثل عمقه نور ساطع له قدر من الاقدار في مكان دون مكان كالسبيكة الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها - ومنهم من قال هو جسم لا كالاجسام ومنهم من قال انه على العرش مماس له ومنهم من قال ان الله جسم وانه جثة على صورة الانسان لحم ودم وشعر وعظم له جوارح واعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه - الى آخر ما حكى عن خرافاتهم مقالات الاسلاميين ص٢٥٧ ج١ - وانظر كتاب الفرق بين الفرق للاستاذ عبد القاهر البغدادي من ص٢٢٥ الى ص٢٣٠ فقد بين مذاهب المشبهة وفصلها تفصيلا حسنا -

انه موكب من لحم ودم وقال بعضهم هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء طوله سبعة أشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول انه على صورة انسان فمنهم من قال انه شاب امرد جعد قطط ومنهم من قال انه شيخ اشمط الرأس ومنهم من قال هو في جهة الفوق مماس للصفحة العليا من العرش ويجوز عليه الحركة وتبدل الجهات ويئط العرش تحته أطيط الرحل الجديد تحت الراكب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربع اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعد عنه بمسافة متناهية وقيل بمسافة غير متناهية ولم يستنكف هذا القائل عن جعل غير المتناهي محصورا بين حاصرين ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى احيازها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى من الجسم الا اسم الجسم وهؤلاء لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية (وقالوا لا بأس باطلاق هذا الاسم عليه تعالى مع ايهامه النقص في حقه سبحانه وعدم ورود الاذن به من الشارع) واكثر المجسمة هم الظاهريون المتبعون لظواهر الكتاب والسنة واكثرهم المحدثون ولابن تيمية واصحابه ميل عظيم الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها كذا في شرح العقائد العضدية للمحقق الدواني المطبوع مع شرح الكلنبوي انظر ص ١٦٢ -

وقال المولى المرجاني في حاشيته على الكتاب المذكور - وقد عم هذا الداء المتأخرين من اصحاب احمد بن حنبل رح سوى طائفة يسيرة منهم الشيخ ابو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي رحمه الله ومتابعيه وقليل ماهم - اهـ

قال الشيخ ابن العربي في الفتوحات العجب من هذه الطائفة (التي تدعي اتباع الكتاب والسنة) انهم تركوا النص الصريح وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء - وعملوا بالنصوص المحتملة - اهـ كذا في حاشية الشيخ عبد الحكيم السيالكوتي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية ص ١٦٨ - فان قولهم نجري الامر على الظاهر المتعارف وقولهم لا كما يعقل امر مستحيل فان النصوص ان اجريت على الظاهر فظاهر السياق في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق هو العضو المشتمل على الجلد واللحم والعظم والعصب والمخ فان اخذت بهذا الظاهر والتزمت بالاقرار بهذه الاعضاء فهو كفر وان لم يمكنك الاخذ بها فاين الاخذ بالظاهر الست قد تركت الظاهر وعلمت تقدس الرب تعالى عما يوهم الظاهر فكيف يكون اخذا بالظاهر - انظر ص ١١١ ج ٢ من الاتحاف شرح الاحياء -

حكم المجسمة والمشبهة

اعلم ان القول بانه تعالى جسم كسائر الاجسام كفر ومن قال انه جسم لا كالاجسام فقيل انه مبتدع تعالى الله عن اتصافه بالجسمية والمكان فقد كان ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان كذا في نثر اللآلي على نظم الامالي ص ٥٣ - وكذا المشبهة وهم اصناف وحكم كل منها على حسب زعمه ومقداره في التشبيه والله سبحانه وتعالى اعلم ولا يخفى على اهل العلم ان الكتاب والسنة مملوءان باثبات التنزيه ونفي التشبيه وعقيدة التنزيه هي العقيدة المتوارثة بين المسلمين وبها جاءت شرائع الانبياء والمرسلين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين -

الحشوية من هم

قال الخفاجي في حاشيته على تفسير البيضاوي الحشوية بسكون الشين وفتحها قوم تمسكوا بالظواهر فذهبوا الى التجسيم وغيره وهم من الفرق الضالة قال السبكي في شرح اصول ابن الحاجب الحشوية طائفة ضلوا عن سواء السبيل وعميت

ابصارهم يجرون آيات الله على ظاهرها ويعتقدون انه المراد سموا بذلك لانهم كانوا فى حلقة الحسن البصرى فوجدهم يتكلمون كلاما فقال ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة فنسبوا الى حشا فهم حَشَوِيَّة بفتح الشين وقيل سموا بذلك لان منهم المجسمة اوهم هم والجسم حشو فعلى هذا القياس فيه الحَشْوِيَّة بسكون الشين نسبة الى الحشو وقيل المراد بالحشوية طائفة لا يرون البحث فى آيات الصفات التى يتعذر اجراءها على ظاهرها بل يؤمنون بما اراده الله مع جزمهم بان الظاهر غير مراد ويفوضون التاويل الى الله تعالى وعلى هذا فاطلاق الحشوية عليهم غير مستحسن لانه مذهب السلف. اهـ

كذا فى حاشية الخفاجى على تفسير البيضاوى فى تفسير قوله تعالى والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ص ١٤٣ ج ٢

قلت) كتب السادة المتكلمين مملوءة بالرد على الحشوية فمرادهم بالحشوية الطائفة المدعية بالكتاب والسنة الجامدة على الظاهرية القائلة باجراء الصفات على ظاهرها مع الجزم بان المراد به هو الظاهر المتبادر على مقتضى العرف مثل حملهم الاستواء على الجلوس الحسى والاستقرار والتمكن وليس هذا من مذهب السلف اصلا كما قد علمت انهم يفوضون مراده الى الله عز وجل مع جزمهم بان الظاهر المتبادر غير مراد قطعا وحاشاهم ان يحملوا النصوص على المعنى المتعارف فافهم ذلك واستقم واعلم ان ما يأتى به هؤلاء الحشوية من التفسير هو من اللغو الذى لا يلتفت اليه ومن الحشو الذى لا يعوّل عليه فاين هؤلاء الحشوية المتلفظون بالحشو والسقط والآخذون بظاهر من القول من غير تدبر من السلف الصالحين الراسخين فى العلم المفهّمين من الله والمنعمين بالعلم اللدنى ونور الفهم فان مذهبهم فى المتشابهات تلاوتها والايمان بها والسكوت عليها وترك الخوض فى معناها والامام البيهقى فى كتاب الاسماء والصفات من اوله الى آخره سلك مسلك اهل النظر وائمة الكلام وتحاشى عن الحشوية والمجسمة والمشبهة واكثر النقل فى كتابه الذى هو عجيب العجاب عن الامام الخطابى وابى الحسن الطبرى وابن فورك والحليمى وابى اسحاق الاسفراينى والاستاذ عبد القاهر البغدادى وغيرهم من اهل النظر والبصر وان كنت فى شك مما قلت فانظر كتاب تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الامام ابى الحسن الاشعرى للحافظ الشام ناصر السنة حجة الاسلام الشيخ ابى القاسم على بن الحسن ابن عساكر المتوفى سنة ٥٧١ھ تجد فيه شفاء علالك ورواء غلتك وقد قيل فى كتابه هذا كل سنى لا يكون عنده كتاب التبيين لابن عساكر فليس من امر نفسه على بصيرة ـ كما فى الطبقات الكبرى ـ

قال الشيخ الحافظ ابو الفرج عبد الرحمن بن على ابن الجوزى الصديقى البكرى الحنبلى المتوفى ببغداد سنة ٥٩٧ھ رحمه الله تعالى فى مقدمة كتابه ـ دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة ممن ينتحل مذهب الامام احمد رضى الله عنه ـ اعلم ـ وفقك الله تعالى انى لما تتبعت مذهب الامام رحمه الله تعالى رأيت الرجل كبير القدر فى العلوم قد بالغ النظر فى علوم الفقه ومذاهب القدماء حتى لا تأتى مسئلة الا وله فيها نص او تنبيه لكنه على طريق السلف فلم يصنف الا المنقول (الى ان قال) ورأيت من اصحابنا من تكلم فى الاصول بما لا يصلح وانتدب للتصنيف ثلاثة

علہ وهو كتاب بديع فى اثبات التنزيه وفى الرد على اهل التشبيه حجة على من سايرهم من الحنابلة والحشوية الذين يبالغون فى حمل الاحاديث على ظاهرها۔

ابو عبد الله[1] بن حامد وصاحبه القاضي ابو يعلى[2] وابن الزاغوني[3] فصنفوا كتبا شانوا بها المذهب (مذهب الامام احمد) ورأيتهم قد نزلوا الى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس فسمعوا ان الله سبحانه خلق آدم على صورته فاثبتوا له صورة ووجها زائدا على الذات وعينين وفما ولهوات واضراسا واضواء لوجهه هي السبحات ويدين واصابع وكفا وخنصرا وابهاما وصدرا وفخذا وساقين ورجلين وقالوا ما سمعنا بذكر الرأس وقالوا يجوز ان يمس ويمس ويدني العبد من ذاته وقال بعضهم يتنفس ثم انهم يرضون العوام بقولهم لا كما يعقل. وقد اخذوا بالظاهر في الاسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل ولم يلتفتوا الى النصوص الصارفة عن الظواهر الى المعاني الواجبة لله تعالى ولا الى الغاء ما توجبه الظواهر من سمات الحدوث ولم يقنعوا بان يقولوا صفة فعل حتى قالوا صفة ذات ثم لما اثبتوا انها صفات قالوا لا نحملها على توجيه اللغة مثل يد على نعمة وقدرة ولا مجيئ واتيان على معنى بر ولطف ولا ساق على شدة بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة والظاهر هو المعهود من نعوت الآميين والشيئ انما يحمل على حقيقته اذا امكن فان صرف صارف حمل على المجاز ثم يتحرجون من التشبيه ويأنفون من اضافته اليهم ويقولون نحن اهل السنة وكلامهم صريح في التشبيه وقد تبعهم خلق من العوام وقد نصحت التابع والمتبوع فقلت لهم. يا اصحابنا انتم اصحاب نقل واتباع وامامكم الاكبر الامام احمد بن حنبل وهو يقول تحت السياط. كيف اقول[4] ما لم يقل فاياكم ان تبتدعوا في مذهبه ما ليس منه ثم قلتم في الاحاديث تحمل على ظاهرها فظاهر القدم الجارحة فانه لما قيل في عيسى عليه الصلاة والسلام روح الله. اعتقدت النصارى لعنهم الله تعالى ان لله صفة هي روح ولجت في مريم. ومن قال استوى بذاته المقدسة فقد اجراه سبحانه مجرى الحسيات وينبغي ان لا يهمل ما يثبت به الاصل وهو العقل فانا به عرفنا الله تعالى وحكمنا له بالقدم فلو انكم قلتم نقرأ الاحاديث ونسكت لما انكر احد عليكم. انما حملكم اياها على الظاهر قبيح فلا تدخلوا في مذهب

---

[1] هو شيخ الحنابلة ابو عبد الله الحسن بن حامد بن على البغدادي الوراق المتوفى سنة ثلاث واربعمائة كان من اكبر مصنفيهم له شرح اصول الدين فيه طامات سيورد المصنف (ابن الجوزي) بعضها ويردها وله به تخرج القاضي ابو يعلى الحنبلي

[2] هو القاضي ابو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن الفراء الحنبلي المتوفى سنة ثمان وخمسين واربعمائة وفيه يقول ابو محمد التميمي ما معناه لقد شان ابو يعلى الحنابلة شينا لا يغسله ماء البحار على ما نقله ابن الاثير وابو الفداء اه‍ ـ

[3] هو ابو الحسن على بن عبيد الله بن نصر الزاغوني الحنبلي المتوفى سنة سبع وعشرين وخمسمائة وهو من مشائخ المصنف (ابن الجوزي) وله في كتاب الايضاح من غرائب التشبيه ما يحار فيه النبيه. [4] لما سئل الامام احمد عن احاديث النزول والرؤية ووضع القدم ونحوها قال نؤمن بها ونصدق بها لا كيف ولا معنى. وقال ايضا لو سألوه عن الاستواء استوى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف على ما ذكره الخلال في السنة بسنده الى حنبل عن عمه الامام احمد وهذا التفويض وتنزيه كما هو مذهب السلف وربما اول في بعض المواضع كما قال ابن حزم الظاهري قد روينا عن الامام احمد انه قال وجاء ربك انما معناه وجاء امر ربك اه‍

وهذا تاويل وتنزيه

كما هو مذهب الخلف

هذا الرجل الصالح السلفي (الامام احمد بن حنبل) ما ليس منه فلقد كسيتم هذا المذهب شيئا قبيحا حتى صار لا يقال عن حنبلي الا مجسم ثم زينتم مذهبكم ايضا بالعصبية ليزيد بن معاوية وقد علمتم ان صاحب المذهب (اى الامام احمد) اجاز لعنته وقد كان ابو محمد التميمي يقول فی بعض ائمتكم (وهو القاضي ابو يعلى المتقدم) لقد شان المذهب شيئا قبيحا لا يغسل الى يوم القيامة (فصل) وقد وقع غلط المصنفين الذين ذكرتهم فی سبعة اوجه اولها انهم سمّوا الاخبار اخبار صفات وانما هی اضافات وليس كل مضاف صفة فانه تعالىٰ قال ونفخت فيه من روحی وليس لله صفة تسمى روحا فقد ابتدع من سمى المضاف صفة (والثانی) انهم قالوا هذه الاحاديث من المتشابه الذی لا يعلمه الا الله تعالى ثم قالوا نحملها على ظواهرها فوا عجبا ما لا يعلمه الا الله تعالى ای ظاهر له وهل ظاهر الاستواء الا القعود وظاهر النزول الا الانتقال۔ (والثالث) انهم اثبتوا لله سبحانه وتعالى صفات وصفات الحق جل جلاله لا تثبت الا بما تثبت به الذات من الادلة القطعية (والرابع) انهم لم يفرقوا فی الاثبات بين خبر مشهور (كقوله صلى الله عليه وسلم ينزل تعالىٰ الى السماء الدنيا) وبين حديث لا يصح كقوله رأيت ربی فی احسن صورة بل اثبتوا بهذا صفة وبهذا صفة (والخامس) انهم لم يفرقوا بين حديث مرفوع الى النبی صلى الله عليه وسلم وبين حديث موقوف على صحابی او تابعی فاثبتوا بهذا ما اثبتوا بهذا (والسادس) انهم تأولوا بعض الالفاظ فی موضع ولم يتأولوها فی موضع كقوله ومن اتانی يمشی اتيته هرولة قالوا ضرب مثلا للانعام (والسابع) انهم حملوا الاحاديث على مقتضى الحس فقالوا ينزل بذاته وينتقل ويتحول ثم قالوا لا كما نعقل فغالطوا من يسمع وكابروا الحس والعقل فحملوا الاحاديث على الحسيات فرأيت الرد عليهم لازما لئلا ينسب الامام احمد الى ذلك واذا سكتُّ نسبتُ الى اعتقادی ذلك ولا يهولنی امر يعظم فی النفوس لان العمل على الدليل وخصوصا فی معرفة الحق سبحانه وتعالى انتهى كلامه فی مقدمة كتابه دفع شبهة التشبيه من ص۵ الى ص۹۔

فكتاب ابن الجوزی هذا الكتاب لطيف جدا فی الرد على المجسمة عامةً وعلى الحشوية الجامدين على ظواهر الالفاظ المنتسبين الى الامام احمد خاصةً وقال ابن الجوزی فی آخر كتابه هذا ولما علم بكتابی هذا جماعة من الجهال لم يعجبهم لانهم الفوا كلام رؤسائهم المجسمة فقالوا ليس هذا المذهب قلت ليس مذهبكم ولا مذهب من قلدتم من اشياخكم فقد نزهت مذهب الامام احمد ونفيت عنه كذب المنقولات وهذيان المقولات غير مقلد فيما اعتقدته وكيف اترك بهرجا وانا الناقد۔ ثم ختم كتابه هذا بقصيدة طويلة نذكر منها هذه الابيات۔

ولما نظرت فی المذاهب كلها ۞ طلبتُ الاسلّ فی الصواب وما اغلو

فالفيت عند السَّبْرِ قول ابن حنبل ۞ يزيد على كل المذاهب بل يعلو

وكل الذی قد قاله فمشيّد ۞ بنقل صحيح والحديث هو الاصل

ومن مذهبه ان لا يشبّد ربه ۞ ويتبع فی التسليم من قد مضى قبل

وجاءت قوم يدعون تمذهبا ۞ بمذهبه ما كل فرع له اصل

ومالوا الى التشبيه اخذا بصورة ال ۞ لذی نقلوه فی الصفات وهم غفل

وقالوا الذی قلنا لمذهب احمد ۞ فمال الى تصديقهم من به جهل

فقد فضحوا ذاك الامام بجهلهم ۞ ومذهبه التنزيه لكن هم اختلوا

لعمری لقد ادركت منهم مشايخا ۞ واكثر من ادركته ماله عقل

وما زلت اجلو عنهم كل خلة ۞ من الاعتقاد الردی كی يجمع الشمل (رحمه الله رحمة واسعة)

وقد وجدنا فی نسخة فی آخر کتاب تبیین کذب المفتری فیما نسب الی الامام ابی الحسن الاشعری۔
هذه الابیات۔

قل للمشبهة الذین تجاوزوا ❊ حجج العقول بکل قول منکر
یا ویلکم تستثمر صفات الهکم ❊ بصفاتکم هذا قیاس الاخسر
ایقاس صانع صنعة بصنیعه ❊ ایقاس کاتب اسطر بالاسطر
هیهات تشبه صانع لصنیعه ❊ هیهات تشبه صورة لمصور
هذا المحال ومن یقول بقوله ❊ فهو الکفور علی جهنم مجتری
من قال ان الله یشبه خلقه ❊ کانت مقالته مقالة مفتری
او قال انی فی التکلم مثله ❊ فهو الکفور بلا محالة فاحذر
وکلامه نتلوه فی الفاظنا ❊ من غیر تشبیه الاله الاکبر
لولا تیسره علی الفاظنا ❊ لم نستطع نتلوه غیر میسر
لله سمع لا کاسماع الوری ❊ وید وعین لا کعین المحجر
ختما براه المؤمنون ولیس ذا ❊ جسم ولا عرض ولا بالجوهر
وکذا کلام الله لیس کلفظنا ❊ فافهم مقالی فی الصفات وفکر

ص۴۳۶ من کتاب تبیین کذب المفتری وهذه الصفحة آخر صفحات هذا الکتاب المستطاب

فائدة

قال الله عز وجل۔ لیس کمثله شیٔ وهو السمیع البصیر قال الامام البیهقی العرب اذا ارادت التاکید فی اثبات المشبه کررت حرف التشبیه وجمعت بین اسم التشبیه وحرف التشبیه فقالت هذا کمثل هذا۔ فلما اراد الله سبحانه ان ینفی التشبیه علی آکد مایکون من النفی جمع فی قراءتنا بین حرف التشبیه واسم التشبیه حتی یکون النفی مؤکدا علی ابلغ وجه۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۲۷۵۔

باب ماجاء فی دعاء النبی صلی الله علیه وسلم امته الی توحید الله تبارك وتعالی

ای فی بیان ماجاء من الاخبار فی دعوة النبی صلی الله علیه وسلم امته الی التوحید ای اعتقاد انه تعالی منفرد بذاته وصفاته لانظیر له ولا شبیه وانه تعالی موصوف باسماءه الحسنی وصفاته العلی۔ بلا تشبیه ولا تمثیل ولا نفی ولا تعطیل والمقصود بهذا الباب بیان ان اول واجب هو معرفة التوحید وکیف وان امتثال الاوامر والنواهی لایمکن الا بعد معرفة الآمر والناهی والتوحید اول مادعا الیه الرسل علیهم الصلاة والسلام وقال النبی صلی الله علیه وسلم لمعاذ حین بعثه الی الیمن فلیکن اول ماتدعوهم الیه الاقرار

بعبودیة الحق
سبحانه
وربوبیته

جماع معانی اسماء الرب جل ذکره

ذکر الحلیمی (فی شعب الایمان) فیما یجب اعتقاده والاقرار به فی الباری سبحانه عدة اشیاء (احدها) اثبات الباری جل جلاله لتقع به مفارقة التعطیل (والثانی) اثبات وحدانیته لتقع به البراءة عن الشرک (والثالث) اثبات انه لیس بجوهر ولا عرض لیقع به البراءة من التشبیه (والرابع) اثبات ان وجود کل ما سواه کان من قبل ابداعه له واختراعه ایاه لتقع به البراءة من قول من یقول بالعلة والمعلول. (والخامس) اثبات انه مدبر ما ابدع ومصرفه علی ما یشاء لتقع به البراءة من قول القائلین بالطبائع او بتدبیر الکواکب او تدبیر الملائکة قال ثم ان اسماء الله تعالی جده التی ورد بها الکتاب والسنة واجمع العلماء علی تسمیته بها منقسمة بین العقائد الخمس فیلحق بکل واحدة منهن بعضها وقد یکون منها ما یلتحق بمعنیین ویدخل فی بابین او اکثر وهذا شرح ذلک وتفصیله ـ کذا فی کتاب الاسماء والصفات للبیهقی ص ۵

باب قول الله تبارک وتعالی قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی

وقال تعالی ولله الاسماء الحسنی وقال تعالی فاذکروا اسم الله علیه ـ وقال تعالی له الاسماء الحسنی ـ والغرض من هذا الباب اثبات الصفات لله تعالی وانه موصوف بالصفات الذاتیة والفعلیة فان الاسماء بلغة العرب صفات ففی اثبات اسمائه اثبات صفاته ـ وقدم اسم الله علی سائر الاسماء لانه الاسم الاعظم ومعناه انه المستحق للعبادة الذی تتحیر القلوب فی عظمته وتعجز عن بلوغ کنه جلاله ثم ذکر بعده اسم الرحمن الرحیم لان الرحمن لا یطلق علی غیره تعالی مثل اسم الله فالمقصود من ذکر اسم الجلالة اثبات صفة الالوهیة ومن ذکر الرحمن والرحیم اثبات صفة الرحمة وهی من صفات الذات والمراد برحمته ارادة نعم من سبق فی علمه انه ینفعه واما الرحمة بمعنی افاضة الاحسان فهی من صفات الفعل قال صدر الاسلام البزدوی قال اهل السنة والجماعة ان لله تعالی صفات وهی العلم والحیاة والقدرة والقوة ونحوها وقالت المعتزلة باجمعهم لیس لله تعالی صفات وقالوا انه حی لذاته عالم لذاته قادر لذاته فهذه مسئلة عظیمة بیننا وبین المعتزلة وشبهتهم فی هذه المسئلة انا لو قلنا بالصفات لله تعالی صرنا قائلین بالقدماء او صرنا قائلین بان الله تعالی محل الحوادث لان الصفات اما ان تکون قدیمة او حادثة فان کانت قدیمة فهو القول بالقدماء وان کانت حادثة یصیر الله تعالی محلا لحلول الحوادث وکلا القولین باطل فیجب ان یمتنع القول وسموا انفسهم اهل التوحید لنفیهم الصفات وحسبوا انه توحید وضلوا شرکا ولیس کذلک بل نفی الصفات اصلا انکار للصانع اھ کذا فی اصول الدین ص ۳۴ و ۳۵ ـ وحاصله ان السبب الداعی للمعتزلة الی هذا القول اعتقادهم ان وصف الله سبحانه بصفات قدیمة قائمة بذاته یفضی الی القول بتعدد القدماء وهو شرک ولذلک ذهبت المعتزلة الی نفی الصفات القائمة بذاته تعالی کالعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر وغیرها من الصفات المذکورة فی القرآن فقالوا مثلا ان الله عالم لذاته قادر لذاته حی لذاته لا بعلم وقدرة وحیاة ونحوها من صفات قدیمة قائمة بذاته تعالی لانه لو شارکته سبحانه هذه الصفات فی القدم والازلیة لشارکته فی الالوهیة وهذا عین الشرک ولا یخفی علی من له نظر وبصر ان القول بنفی الصفات عن الذات الالهیة هو فی الحقیقة تعطیل لمعنی الالوهیة عن الصفات الکمالیة قال صدر الاسلام البزدوی فان قالوا ان معنی قولنا انه عالم لذاته ای ذاته عالم[1] من غیر معنی قائم به فنقول وان کان کذلک لکن هذا یوجب ان یکون ذاته علما علی ان العالم بلا علم

[1] وفی نسخة ، عالم

كالعاقل بلا عقل والمتحرك بلا حركة والابيض بلا بياض والقاعد بلا قعود وذلك باطل وفيه انكار كونه عالما۔ فان قالوا وهو سؤال النظام انا لا نقول انه عالم حقيقة بل نعني به انه ليس بجاهل واذا لم يكن عالما حقيقة فلا يجب ان يكون له العلم فنقول۔ الله تعالى سمى نفسه عليما خبيرا في مواضع كثيرة وكذلك الافاعيل العجيبة لا توجد الا من عالم ولان كل ذات لا يكون عالما يكون جاهلا وكل ذات لا يكون جاهلا يكون عالما۔ والدليل على ان لله صفات ان الله تعالى جعل لنفسه صفات في كتابه فقال ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين۔ وقال۔ هو اشد منهم قوة جعل لنفسه القوة وقال ولله العزة ولرسوله۔ وقال ولا يحيطون بشيء من علمه۔ وقال انزله بعلمه فاثبت لنفسه العلم والعزة والجواب عن شبهتهم ان الصفات ليست غير الله تعالى لان الغيرين موجودان يتصور قيام احدهما بدون الآخر قال الله تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين۔ جعل الكفار غير المسلمين ويتصور قيام المسلمين بدون الكفار ولا يتصور ذات الله تعالى بدون العلم والقدرة۔ ولا علم ولا قدرة بلا ذات وكذلك سائر الصفات فلم يثبت الغيرية واذا لم يكن الصفات غير الله تعالى ولا الصفات اغيار لم يكن هذا قولا بالقدماء بل يكون قولا بقديم واحد۔ كذا في اصول الدين ص۳۵ مختصرا۔

باب قول الله تعالى اني انا الرزاق ذو القوة المتين

المقصود منه اثبات صفة القوة والترزيق لله تعالى وان العالم كله مفتقر في وجوده وبقاءه الى رزقه فكل ذرة من ذرات الوجود يدعو الرزاق قائلا۔ رب اني لما انزلت الي من خير فقير فان الرزق هو قوام المعاش والحياة قال الحليمي الرزاق هو الرزاق رزقا بعد رزق والمكثر الموسع له وقال الخطابي۔ الرزاق هو المتكفل بالرزق والقائم على كل نفس بما يقيمها من قوتها قال ابن بطال تضمن هذا الباب صفتين لله تعالى صفة ذات وصفة فعل فالرزق فعل من افعاله تعالى فهو من صفات فعله والقوة من صفات الذات وهي بمعنى القدرة۔ (ف)

قال الامام البيهقي قال ابو سليمان القوي قد يكون بمعنى القادر وقد يكون معناه التام القوة ولا ينسب اليه عجز في حالة من الاحوال والمتين بمعنى القوي وهو في اللغة الثابت الصحيح وقال الحليمي المتين هو الذي لا تتناقص قوته فيهن ويفتر اذا كان يحدث ما يحدث في غيره لا في نفسه وكان التغير لا يجوز عليه والمعنى في وصفه بالقوة والمتانة انه القادر البليغ الاقتدار كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۴۳ ولا يبعد ان يكون مراد البخاري بهذه الترجمة الاشارة الى ان ارزاق العباد وجميع الحيوان من الله تعالى فلا رزاق الا الله حلالا كان او حراما۔ وقد اجمع المسلمون على اطلاق القول لا رازق الا الله كما اجمعوا على انه لا خالق الا الله وقد شهدت بذلك آيات التنزيل قال الله عز وجل ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين۔ وقال تعالى ان الله لقوي عزيز۔ وقال تعالى اولم يروا ان الله الذي خلقهم هو اشد منهم قوة۔ وقال الله عز وجل والسماء بنيناها بايد۔ اي بقوة قال البيهقي

القوي التام القدرة لا ينسب اليه عجز في حالة من الاحوال

ويرجع معناه الى القدرة وقال الحليمي

القادر معناه انه لا يعجزه

شيء بل يستتب

له ما يريده۔

باب قول الله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الخ

المقصود منه اثبات صفة علم الغيب وهو انه تعالى عالم الغيب والشهادة وانه الظاهر والباطن وان علمه قديم يتعلق بكل معلوم على حقيقة وفيه رد على المعتزلة حيث قالوا انه عالم بلا علم فان قوله تعالى انزله بعلمه حجة قاطعة فى اثبات العلم لله تعالى على رغم انف المعتزلى وقد اجمع اهل الحق على ان علم الله تعالى صفة قديمة قائمة بذاته تعالى متعلقة فى الازل بجميع المعلومات كلياتها وجزئياتها على وجه الاحاطة على ما هى به وذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم الى اثبات علوم حادثة للرب تعالى بعدد تعدد المعلومات التى تجددت وذهب قوم من الفلاسفة الى انه تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات انظر نهاية الاقدام للامام الشهرستانى من ص۲۱۵ الى ص۲۳۷

نقد فصل الكلام على مسئلة العلم الازلى لله سبحانه وتعالى قال الحليمى معنى العالم انه مدرك الاشياء على ما هى به والعلام معناه العالم باصناف المعلومات على تفاوتها فهو يعلم الموجود ويعلم ما هو كائن وانه اذا كان كيف يكون اھ - والدليل على علمه تعالى من جهة العقل صدور الافعال الحكمية المتقنة الواقعة على احسن ترتيب ونظام واحكام واتقان وذلك لا يحصل الا من عالم بها ومن جوز صدور خط معلوم منظوم مرتب من غير عالم بالخط كان عن المعقول خارجا وفى عمى الجهل والجا وقال الامام البيهقى بعد ان ذكر الآيات والاحاديث الواردة فى علمه تعالى كان ابو اسحاق الاسفراينى يقول معنى العليم يعلم جميع المعلومات ومن اسامى صفات الذات ما هو للعلم منها الخبير ومعنى الخبير يعلم ما يكون قبل ان يكون و معنى الشهيد يعلم الغائب كما يعلم الحاضر و معنى المحصى لا تشغله الكثرة عن العلم - اھ وقال الحليمى معنى الحكيم الذى لا يقول ولا يفعل الا الصواب وانما ينبغى ان يوصف الحق سبحانه بذلك لان افعاله سديدة وصنعه متقن ولا يظهر الفعل المتقن السديد الا من حكيم كما لا يظهر الفعل على وجه الاختيار الا من حى عالم قادر كتاب الاسماء ص۱۵ و ص۱۱

والحافظ يختص بانه لا ينسى ما علم والمحصى يختص بانه لا تشغله الكثرة عن العلم ويقرب منه اسم الحسيب كما قال تعالى وكفى بالله حسيبا قال الحليمى معناه المدرك للاجزاء والمقادير التى يعلم العباد امثالها بالحساب من غير ان يحسب لان الحاسب يدرك الاجزاء شيئا فشيئا ويعلم الجملة عند انتهاء حسابه والله لا يتوقف علمه بشئ على امر يكون وحال يحدث وقد قيل الحسيب هو الكافى فعيل بمعنى مفعل تقول العرب نزلت بفلان فاكرمنى واحسبنى اى اعطانى ما كفانى حتى قلت حسبى كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص۴۷

باب قول الله تعالى السلام المؤمن

اى هو اسم من اسمائه تعالى والمقصود منه بيان ان من اسمائه تعالى السلام والمؤمن كما جاء ذكرهما فى آخر سورة الحشر - والسلام ان كان بمعنى السالم من العيوب والنقائص فهو من صفات التنزيه وان كان بمعنى معطى السلامة للحق فهو من صفات الفعل وهو المناسب لقوله المؤمن فان المؤمن فى الاصل من يجعل غيره آمنا فهى صفة فعل لا صفة ذات والمعنى انه آمن خلقه من ظلمه وآمن عباده

من ان تخیب ظنونہم وآمالہم فی ماوعدھم بہ ربہم تعالے۔ وقیل المؤمن۔ المصدق رسلہ بخلق المعجزۃ وقال الحلیمی معناہ المصدق لانہ اذا وعد صدق وعدہ ولعل غرض المصنفؒ اثبات الاسماء المذکورۃ فی آیۃ الحشر لا اثبات السلام والمؤمن فقط۔

ذکر اسم السُّبُّوح والقُدُّوس

ومما یناسب المقام ذکر اسم السبوح والقدوس کما ورد انہ صلے اللہ علیہ وسلم کان یقول فی رکوعہ سبوح قدوس رب الملائکۃ والروح قال الحلیمی فی معنی السبوح انہ المنزہ عن المعایب والصفات التی تعتور المحدثین من ناحیۃ الحدوث۔ والتسبیح التنزیہ والقدوس معناہ الممدوح بالفضائل والمحاسن والتسبیح موجود فے ضمن التقدیس والتقدیس موجود فی ضمن التسبیح لان نفی المذام اثبات للمدائح کقولنا لاشریک لہ اثبات انہ واحد احد وکقولنا لایعجزہ شیٔ اثبات انہ قادر قوی وکقولنا انہ لایظلم احد اثبات انہ عدل فے حکمہ واثبات المدائح لہ نفی للمذامر عنہ کقولنا انہ عالم نفی للجہل عنہ وکقولنا انہ قادر نفی للعجز وقد جمع اللہ تبارک وتعالے بینہما فی سورۃ الاخلاص فقال عز اسمہ فقال قل ھو اللہ احد اللہ الصمد فہذا تقدیس ثم قال لم یلد ولم یولد ولم یکن لہ کفوا احد فہذا تسبیح والامران راجعان الی افرادہ وتوحیدہ ونفی التشریک والتشبیہ عنہ کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیہقی ص۳۷ وص۳۸ ۔ وقیل القدوس المنزہ عن کل وصف یدرکہ حس اویتصورہ وھم اویسبق الیہ فکرا ویہجس بہ سر اویختلج بہ ضمیر اویسنح لہ خفی خیال وقیل القدوس ھو المنزہ عما لایلیق بہ من الاضداد والانداد وقیل ھو المنزہ والمطہر من النقائص والعیوب وھاتان غیر مرضیین عند المحققین قال حجۃ الاسلام الغواص الغزالی وھذا فی حق الباری سبحانہ وتعالی یقارب ترک الادب کما انہ لیس من الادب ان یقال الملک لیس بحائک ولاحجام لان نفی الوجود یوھم امکان الوجود وفی ذلک الابہام نقص بل القدوس المنزہ عن کل وصف یدرکہ حس اویتصورہ وھم اویسبق الیہ فکر اویہجس بہ سر اویختلج بہ ضمیر اویسنح لہ خفی خیال واللہ سبحانہ وتعالے اعلم۔

اَلْمُهَيْمِنُ

معناہ فے حق اللہ تعالے انہ القائم علے خلقہ باعمالہم وارزاقہم وآجالہم وانما قیامہ علیہم باطلاعہ واستیلائہ وحفظہ وکل مشرف علے الامر مستولی علیہ حافظ لہ فہو مہیمن علیہ والاشراف یرجع الی العلم والاستیلاء الی کمال القدرۃ والحفظ الی العقل فالجامع بین ھذہ المعانی اسمہ المہیمن ولن یجمع ذلک علے الاطلاق والکمال الا اللہ تعالی ولذلک قیل انہ من اسماء اللہ تعالے فی الکتب القدیمۃ ۔

تنبیہ کل عبد راقب حتی اشرف علے غوارہ واسرارہ واستولی مع ذلک تقویم احوالہ واوصافہ وقام بحفظہا علے الاعتدال وامر علے مقتضی تقویمہ فہو مہیمن بالاضافۃ الی قلبہ فان اتسع اشرافہ واستیلاءہ حتی قام بحفظ عباد اللہ علے نہج السداد بعد اطلاعہ علی بواطنہم واسرارہم بطریق التفرس والاستدلال بظواھرھم کان نصیبہ من ھذا المعنی اوفر حظا واتمہ۔ کذا فی المقصد الاسنی ص۲۱ ۔

باب قول الله تعالى ملك الناس

المقصود منه اثبات صفة الملك لله تعالى والملك ان كان عبارة عن الغنى الذاتی فهو من الصفات الذاتية وان كان عبارة عن التصرف فی العالم فهو من صفات الافعال۔ ومن اخرج العالم من العدم الی الوجود هو الاولی بالتصرف فيه فهو الملك القهار حقًا ومن سواه مجاز وقد تكرر هذا الاسم فی القرآن الكريم قال الله عز وجل فتعالى الله الملك الحق عند مليك مقتدر۔ اللهم مالك الملك تؤتی الملك من تشاء۔ الملك يومئذ الحق للرحمٰن

ذكر اسم الجليل۔ واسم السيد

ويقرب منه الاسم الجليل ورد به الاثر عن النبی صلے الله عليه وسلم فی خبر الاسامی وفی الكتاب ذو الجلال والاكرام ومعناه المستحق للامر والنهی فان جلال الواحد فيما بين الناس انما يظهر بان يكون له على غيره امر نافذ لا يجد من طاعته فيه بدا والباری تعالے احق بهذا الاسم وقال ابو سليمان هو من الجلال والعظمة ومعناه منصرف الی جلال القدر وعظم الشان فهو الجليل الذی يصغر دونه كل جليل ويتضع معه كل رفيع۔

واما السيد

فلم يأت به الكتاب ولكنه ماثور عن رسول الله صلے الله عليه وسلم ففی حديث ابی داؤد۔ السيد الله قال الحليمی معناه المحتاج اليه بالاطلاق فان سيد الناس انما هو رأسهم الذی اليه يرجعون وبامره يعملون وعن رأيه يصدرون ومن قوله يستهدون ولا شك ان الحق سبحانه وتعالے احق بهذا الاسم اذ لاغنية لاحد فی الوجود والبقاء عنه سبحانه وتعالے كذا فی كتاب الاسماء والصفات ص۲۹۔

باب قول الله تعالى وهو العزيز الحكيم الخ

المقصود منه اثبات صفة العزة والحكمة لله تعالے وكلتاهما من الصفات الذات وقال جل وعلا وكان الله قويا عزيزا۔ وقال تعالے ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا۔ وقال جل جلاله ايبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا۔ وقال جلت عظمته۔ خبرا عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين وقال تعالے ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين۔ والعزة القوة والمنعة وجعلت فی الآية لله ولرسوله وللمؤمنين ولا يخفی انها بالنسبة اليهم متفاوتة وقال تعالی وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم۔

تفسير اسمه العزيز

اعلم انه تعالے اثبت صفة العزة لنفسه وفی اشتقاقه وجوه الاول ان يكون بمعنی لامثل له ولا نظير من عز الشئ اذا اتعذر وجوده عند الطلب والباری تعالی يمتنع ان يكون له نظير فهو اولے بان يسمی بالعزيز

(والثانی) بمعنی الغالب الذی یمتنع ان یصیر مغلوبا والقاهر الذی یمتنع ان یصیر مقهورا۔ من عزّ بمعنی غلب ومنه قوله تعالیٰ وعزنی فی الخطاب ای غلبنی والثالث ان یکون بمعنی الشدید القوی الذی یستحیل فی حقه العجز والضعف ومنه قوله تعالیٰ فعززنا بثالث ای شددنا وقوینا۔ کذا فی لوامع البینات للامام الرازی ص۱۷۴۔

وقال الحلیمی العزیز معناه الذی لا یوصل الیه ولا یمکن ادخال مکروه علیه فان العزیز فی لسان العرب من العزة وهی الصلابة فاذا قیل لله عزیز فانما یراد به الاعتراف بالقدم الذی لا یتهیأ معه تغییره عما لم یزل علیه من القوة والقدرة وذلک عائد الی تنزیهه عما یجوز علی المصنوعین لاعراضهم بالحدوث فی انفسهم للحوادث ان تصیبهم وتغیرهم و قال الخطابی العزیز هو المنیع الذی لا یغلب قال الامام البیهقی۔ العزة ان کانت بمعنی الشدة وهی القوة فمعناها یرجع الی صفة القدرة وکذالک ان کانت بمعنی الغلبة فمعناه یعود الی القدرة والعزیز هو المنیع الذی لا یغلب وان کانت بمعنی نفاسة القدر فانها ترجع الی استحقاق الذات تلک العزة کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۱۰۳۔

تفسیر اسمه الحکیم

قال الحلیمی الحکیم هو الذی لا یقول ولا یفعل الا الصواب وانما ینبغی ان یوصف بذلک لان افعاله سدیدة وصنعه متقن ولا یظهر الفعل المتقن السدید الا من حکیم کما لا یظهر الفعل علی وجه الاختیار الا من حی عالم قدیر

ذکر القدم

قوله حتی یضع علیها رب العالمین قدمه لیس المراد بها حقیقة القدم لانه تعالیٰ اذ لیس الحق بذی الابعاض والاجزاء فلا یجوز ان یکون المراد به قدم الجارحة فانه مما لا یلیق بالله سبحانه وکذالک لیس المراد بها قدم الصفة اذ لا یجوز وصفها بالوضع فی المکان بل المراد بها اذلال جهنم وتسخیرها فانها لما بالغت فی الطغیان وطلب المزید اذلها الله تعالیٰ بوضع القدم علیها وقد قال بعض السادة الصوفیة القدم یکنی بها عن صفة الجلال ویراد بذلک تسکین نورتها کما یقال للامر تریدا بطاله وضعته تحت قدمی او تحت رجلی۔ کذا فی اساس البلاغة وفی الفائق وضع القدم علی الشیء مثل للردع والقمع ومثل ذلک فی بساس المتقدمین وعادة المجسمة حمل المجاز المشهور علی الحقیقة وقال بعض السادة الصوفیة ان القدم یکنی بها عن صفة الجلال کما یکنی بالید عن صفة الجمال والجود والنوال وقیل ارید به بذلک تسکین نورتها کما یقال للامر تریدا بطاله وضعته تحت قدمی او تحت رجلی قال الامام ابوبکر بن فورک لم یرد بذلک اثبات عضو وجارحة لمن یستحیل ذلک فی وصفه وانما خاطبهم علی المعهود من لغتهم والمتعارف فیما بینهم فان المتعالم المشهور فی خطاب العرب والعجم انهم یخبرون بمثله عن مثل هذا المراد فیقولون جعلت هذا الامر تحت قدمی اذا اعرض عنه ولم یطلبه ولا یطالب به وقد روی مثله عن النبی صلی الله علیه وسلم انه لما فتح مکة قام علی باب الکعبة فقال کل دم کان فی الجاهلیة فقد جعلته تحت قدمی علی معنی انی اعرضت عن المنازعة فیه والمطالبة به ولیس المراد به انه قد مر جارحة وطئ بها وطأ الجارحة کذا فی مشکل الحدیث ص۴۵

ومن الاحادیث التی ورد فیها ذکر القدم ما روی عن ابن عباس عن النبی صلی الله علیه وسلم فی قوله وسع کرسیه السموات والارض انه قال کرسیه موضع قدمیه والعرش لا یقدر قدره الا الله۔ قال ابن الجوزی رواه جماعة من الاثبات

فوقفوه على ابن عباس ورفعه منهم شجاع بن مخلد فعلم بمخالفته الكبار المتقنين انه قد غلط ومعنى الحديث ان الكرسي صغير بالاضافة الى العرش كمقدار كرسي عند سرير قد وضع لقدمي القاعد على السرير وقال الضحاك الكرسي الذي يجعل عليه الملوك اقدامهم وقال القاضي ابو يعلى - القدم قدم الذات وهي التي يضعها في النار كذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي صـ ٦٤ - وايضا قال القاضي ابو يعلى القدم صفة ذاتية وقال ابن الزاغوني يقول انما وضع قدمه في النار ليخبرهم ان اصنامهم تحترق وانا لا احترق وهذا اثبات بتبعيض وهو من اقبح الاعتقادات ورأيت ابا بكر بن خزيمة قد جمع كتابا في الصفات وبوّبه فقال باب اثبات اليد - باب امساك السموات على اصابعه باب اثبات الرجل وان رغمت المعتزلة ثم قال - قال الله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها قال فاعلمنا ان ما لا يد له ولا رجل فهو كالانعام قال ابن عقيل - تعالى الله ان يكون له صفة تشغل الامكنة وليس الحق تعالى بذي اجزاء وابعاض فيعالج بها ثم انه اليس يعمل في النار امره وتكوينه حتى يستعين بشئ من ذاته ويعالجها بصفة من صفاته وهو القائل كوني بردا وسلاما ما اسخف هذا الاعتقاد وابعده عن مكون الاملاك والافلاك وقد صرح بتكذيبهم فقال تعالى لو كان هولاء الهة ما وردوها فكيف يظن بالخالق ان يردها تعالى الله عن تجاهل المجسمة كذا في دفع شبهة التشبيه صـ ٤٠

وقال ابو سليمان الخطابي، (بعد ما تكلم على شرح هذا الحديث) فيه وجه آخر وهو ان هذه الاسماء امثال يراد بها اثبات معان لا حظ لظاهر الاسماء فيها من طريق الحقيقة وانما اريد بوضع الرجل عليها نوع من الزجر لها والتسكين من غربها (اي حدتها)، كما يقول القائل للشي يريد محوه وابطاله جعلته تحت رجلي ووضعته تحت قدمي وخطب رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفتح فقال الا ان كل دم ومأثرة في الجاهلية فهو تحت قدمي هاتين الا سقاية الحاج وسدانة البيت يريد محو تلك المآثر وابطالها ثم اطال الكلام في ذكر الشواهد والنظائر لهذا المجاز ثم قال (فان قيل) فهلا تاولت اليد والوجه على هذا النوع من التاويل وجعلت الاسماء فيها امثالا كذلك (قيل) ان هذه الصفات مذكورة في كتاب الله عز وجل باسمائها وهي صفات مدح والاصل ان كل صفة جاء بها الكتاب او صحت باخبار التواتر او رويت من طريق الآحاد وكان لها اصل في الكتاب اوخرجت على بعض معانيه فانا نقول بها ونجريها على ظاهرها من غير تكييف وما لم يكن له في الكتاب ذكر ولا في التواتر اصل ولا له بمعاني الكتاب تعلق وكان مجيئه من طريق الآحاد وافضى بنا القول اذا اجريناه على ظاهره الى التشبيه فانا نتاوله على معنى يحتمله الكلام ويزول معه معنى التشبيه وهذا هو الفرق بين ما جاء من ذكر القدم والرجل والساق وبين اليد والوجه والعين وبالله العصمة ونسأله التوفيق لصواب القول ونعوذ بالله من الخطأ والزلل فيه انه رءوف رحيم كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ ٣٥٢ فاحفظ هذا الكلام فانه نفيس جدا وهذه طريقة للخطابي بين تفويض السلف وتاويل الخلف فنجده لا يفوض في الكل ولا يؤول في الكل بل يفوض في التواتر ويؤول فيما دونه والتحقيق التاويل فيما تضافرت فيه القرائن والتفويض في ما سوى ذلك كذا في حاشية الكتاب المذكور -

ذكر الرجل

ومما يناسب التقدم ذكر الرجل - على ما جاء ذكره في بعض الروايات والظاهر انه رواية بالمعنى -

ذكر الوطأة

ومما يناسب المقام ذكر الوطأة التي ورد ذكرها في الحديث الذي اخرجه البيهقي عن خولة بنت حكيم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان آخر وطأة وطئها الرحمن جل وعلا بوج - فالوطأة المذكورة في هذا الحديث عبارة عن نزول بأسه به قال ابو الحسن علي بن محمد بن مهدي معناه عند اهل النظر ان آخر ما وقع الله سبحانه وتعالى بالمشركين بالطائف وكان آخر غزاة غزاها رسول الله صلى الله عليه وسلم قاتل فيها العدو ووج واد بالطائف قال وكان سفيان بن عيينة رضي الله عنه يذهب في تاويل هذا الحديث الى ما ذكرناه قال وهو مثل قوله صلى الله عليه وسلم اللهم اشدد وطأتك على مضر اللهم اجعلها عليهم سنين كسني يوسف وفي حديث آخر سبحان الذي في السماء عرشه سبحان الذي في الارض موطئه وانما اراد آثار قدرته والله اعلم كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٣٥٣

قال الامام ابو بكر بن فورك اعلم ان الوطأة التي هي بمعنى مماسة جارحة بجارحة او ببعض جسم لا يصح في وصف الله تعالى لاستحالة كونه جسما واستحالة المماسة عليه واستحالة تغيره بما يحدث فيه من الحوادث واذا كان كذلك كان راجعا الى الفعل دون ان يكون معنى يتعلق بالذات مما يقتضي حدوث معنى فيها ومعنى الحديث على هذا التاويل ان آخر ما اوقع الله سبحانه بالمشركين بالطائف وكان آخر غزوة غزاها النبي صلى الله عليه وسلم حنين وادي الطائف ووج اسم موضع فيه وكان سفيان بن عيينة يذهب في تاويل هذا الحديث الى نحو ما ذكرنا ويقول ان ذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم اشدد وطأتك على مضر وابعث عليهم سنين كسني يوسف فتتابع القحط سبع سنين حتى اكلوا القد والعظام والعرب تقول في كلامها اشتدت وطأة السلطان على رعيته وليس يريدون وطأ القدم وكذلك يقال وطئهم السلطان وطأ ثقيلا واذا كان هذا في كلام العرب سائغا وجب ان يحمل عليه معنى الخبر لاستحالة وصف الله تعالى بالجوارح والمماسة - كذا في مشكل الحديث ص٩٦ -

باب قول الله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض بالحق

اي في بيان انه تعالى خلق السموات والارض بكلمة الحق وهي قول كن او ان خلقه متلبس بحق وحكمة لا بباطل وعبث كما في التنزيل العزيز ربنا ما خلقت هذا باطلا - وقال تعالى وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين - ما خلقناهما الا بالحق ولكن اكثرهم لا يعلمون قال الله تعالى هل من خالق غير الله قال الحليمي معنى الخالق الذي صنف المبدعات وجعل لكل صنف منها قدرا (مخصوصا) وقال تعالى بلى وهو الخلاق العليم ومعناه الخالق خلقا بعد خلق ويقرب منه الفاطر والبارئ والمبدع والذارئ والبارئ والمصور فراجع كتاب الاسماء والصفات من ص٢٥ الى ص٢٨ -

باب قول الله تعالى وكان الله سميعا بصيرا

المقصود من هذا الباب اثبات صفتي السمع والبصر بلا جارحة وانه تعالى يرى ويسمع بدون الوسائط العادية وبدون الجهة والمقابلة وان القريب والبعيد عنده سواء - وانهما من الصفات الذاتية

وانهما غير صفة العلم اراد به الرد على المعتزلة الجاعلين السمع والبصر راجعين الى العلم وقالوا ان الله سميع بلا سمع وبصير بلا بصر وقالوا ان معنى السميع والبصير انه عليم بل انه قلنا هذا غلط لاستحالة سميع وبصير بلا سمع وبصر كاستحالتهما بلا مسموع ولا مبصر وقد ثبت ذلك بالكتاب والسنة بحيث لا يمكن تاويله ان الله تعالى حيّ سميع بصير وانعقد اجماع اهل الاديان بل جميع العقلاء على ذلك والحق ان السمع والبصر وان كانا نوعين من جنس العلم لكنهما اخص من العلم فان العلم يتعلق بالموجود والمعدوم على سواء لكن السمع والبصر يختصان بالموجود فان العلم صفة يتكشف بها المعلوم كما هو فالله سبحانه وتعالى كان عالما بالممكنات في حالة العدم وكانت الممكنات متكشفة عنده بكشف تفصيلي تام ولما خرجت من هوة العدم الى ساحة الوجود تعلق بها السمع والبصر ايضا لا بمعنى انه زاد شيء في الانكشاف والانجلاء بعد علمه بها بل بمعنى انه تكرر الانكشاف والعلم بهذين النحوين ايضا - فالسمع والبصر صفتان سوى صفة العلم فهما نحوان او نوعان للانكشاف والانجلاء فان اشتركا مع العلم في مطلق الانكشاف فالانكشاف في العلم نوع آخر وفي السمع نوع آخر يتعلق بالمسموعات وفي البصر نوع آخر يتعلق بالمبصرات والمقصود من ذلك كله اثبات صفات الكمال بجميع انواعها للكبير المتعال والحاصل ان السمع والبصر صفتان قديمتان سوى صفة العلم ويجب علينا ان نعتقد ان الانكشاف الحاصل بالسمع والبصر غير الانكشاف الحاصل بالعلم وان لكل واحد من الانكشافات الثلاثة حقيقة يفوض علمها الى الله تعالى فهو يرى من غير حدقة واجفان ويسمع من غير اصمخة وآذان كما يعلم بغير قلب ويبطش من غير جارحة ويخلق بغير آلة اذ لا تشبه صفاته صفات الخلق كما لا تشبه ذاته ذوات الخلق - قال ابن الجوزي روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قرأ انه كان سميعا بصيرا فوضع اصبع الدعاء وابهامه على عينيه واذنه - قال العلماء المراد بهذا تحقيق السمع والبصر فاشار الى الجارحتين اللتين هما السمع والبصر لا ان الله سبحانه وتعالى جارحة كذا في دفع شبهة التشبيه ص۲۷ - قال الحليمي في معنى السميع انه المدرك للاصوات التي يدركها المخلوقون بآذانهم من غير ان يكون له جارحة العين وذلك راجع الى ان الاصوات لا تخفى عليه وان كان غير موصوف بالحس المركب في الاذن كالاصم لما لم تكن له هذه الحاسة لم يكن اهلا لادراك الاصوات واما البصير فمعناه المدرك للاشخاص والالوان التي يدركها المخلوقون بابصارهم من غير ان يكون له جارحة العين وذلك راجع الى ما ذكرناه لا يخفى عليه وان كان غير موصوف بالحس المركب في العين لا كالاعمى الذي لما لم تكن له هذه الحاسة لم يكن اهلا لادراك شخص ولا لون كذا في الاسماء والصفات ص۴۳ -

ذكر العين والاذن

اعلم انه قد تكرر ذكر العين في الكتاب والسنة كما قال البخاري في صحيحه باب قول الله تعالى ولتصنع على عيني - وقوله تعالى تجري باعيننا - وقوله تعالى ان اصنع الفلك باعيننا - وقوله تعالى واصبر لحكم ربك فانك باعيننا واورد البخاري وغيره في ذلك احاديث (واما الاذن) فلم ارلها ذكرا في الآيات - واما الاحاديث فقد اخرج ابو داؤد باسناد قوي على شرط مسلم من رواية ابي يونس عن ابي هريرة رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأ هذه يعني قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها الى

قوله تعالى ان الله كان سميعا بصيرا ويضع اصبعيه قال ابو يونس وضع ابو هريرة ابهامه على اذنه والتي تليها على عينه - واخرج البيهقي من حديث عقبة بن عامر سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول على المنبر ان ربنا سميع بصير واشار الى عينيه وسنده حسن قال البيهقي وغيره من علماء اهل السنة ان المراد بهذه الاشارة تحقيق اثبات السمع والبصر لله تعالى ببيان محلهما من الانسان يريد ان لله تعالى سمعا وبصرا (سوى صفة العلم) لان المراد به العلم فلو كان كذلك لاشار الى القلب لانه محل العلم ولم يرد بذلك الجارحة فان الله تعالى منزه عن مشابهة المخلوقين - اهـ - فظهر ان في الاشارة المذكورة ردا على المعتزلة الجاعلين السمع والبصر راجعين الى صفة العلم - قال الامام ابن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٦ھ - في تحقيق صفة السمع والبصر حيث قال

قالوا في سميع وبصير هما سواء ليس في سميع من المعنى الا ما في بصير ولا فيهما الا معنى عليم - وقد سمع الله قول اليهود ان الله فقير ونحن اغنياء حين قالوه وعلمه قبل ان يقولوه فهل يجوز لاحد ان يقول ان الله سمعه قبل ان يقولوه وكذلك قول المجادلة في زوجها قد سمع الله حين المها وسمع محاورتها النبي صلى الله عليه وسلم حين جادلته وحاورته - وعلمه قبل ان تجادل وتحاوره فهل لاحد ان يقول ان الله قد سمع قبل ان يكون واذا لم يجز ذلك فقد علم ان في سميع معنى غير معنى عليم والله يقول انني معكما اسمع وارى كذا في كتابه الاختلاف في اللفظ ص٣٤

قال الامام ابو بكر بن فورك رح اشارته صلى الله عليه وسلم الى الاذن والعين لتحقيق كونه سميعا بصيرا لا لاثبات جارحة لاستحالة الجوارح على الله عز وجل ومثل هذا الخبر ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الدجال اعور وان ربكم ليس باعور ومعنى هذا الخبر ايضا تحقيق وصف الله تعالى بانه بصير وانه لا يجوز عليه النقص والعمى ولم يرد بذلك اثبات الجارحة وانما اراد نفي النقص لان العور نقص وقد ذكرنا انه لا مدح في اثبات الجوارح بل اثباتها لله تعالى مستحيل ووصفه بما يؤدي الى القول بنفيه وحدثه فقد بينا فيما قبل ان القديم سبحانه وتعالى لا يصح ان يكون جسما ولا ذا اجزاء وآلة وجارحة واستحال ان يكون المراد به اشارة الى العضو والجارحة لاستحالة وصفه تعالى بالجوارح وانما المراد بذلك تحقيق السمع والبصر وان الله تعالى يرى المرئيات برؤيته ويسمع المسموعات بسمعه فاشار الى الاذن والعين تحقيقا للسمع والبصر لاجل انهما محل السمع والبصر وقد يسمى محل الشئ باسمه لما بينهما من المجاورة والقرب وهذا كما قال الله عز وجل لهم قلوب لا يفقهون بها والمراد بذلك ما في القلوب من العلوم والعقول لما لم يستعملوها في التوصل الى الحق ولم يعملوا فكرهم ونظرهم في تعريف الحق ولم يسمعوه سماع قبول كانهم لا اسماع لهم وكذلك وصفهم في آية اخرى بانهم صم بكم عمي لما تعاموا عن قبول الحق وتصاموا عن فهمه وسماعه فكذلك صلى الله عليه وسلم اشار الى المحل واراد ما فيه من السمع والبصر لا نفس المحل انتهى كلام الامام ابن فورك مختصرا في مشكل الحديث ص٨٣ وانظر منه ص١٦٨ -

قال الامام البيهقي قوله صلى الله عليه وسلم وان ربكم ليس باعور قال الاستاذ الامام رح في هذا نفي نقص العور عن الله سبحانه واثبات العين له صفة وعرفنا بقوله عز وجل ليس كمثله شئ وبدلائل العقل انها ليست بحدقة وان اليدين ليستا بجارحتين وان الوجه ليس بصورة فانها صفات ذات اثبتناها بالكتاب والسنة بلا تشبيه وبالله التوفيق - كذا في كتاب الاعتقاد ص٣٠ -

واخرج البخاري عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اذن الله لنبي ما اذن لنبي ان يتغنى بالقرآن الخ - واخرجه مسلم بلفظ ما اذن لشئ كاذنه بفتحتين واخرجه احمد وابن ماجه والحاكم وصححه قال القرطبي

اصل الاذن بفتحتين ان المستمع يميل باذنه الى جهة من يسمعه وهذا المعنى في حق الله تعالى لا يراد به ظاهره وانما هو على سبيل التوسع على ما جرى به عرف التخاطب والمراد به في حق الله تعالى اكرام القارئ واجزال ثوابه لان ذلك ثمرة الاصغاء فالمراد من اللفظ حينئذ لازمه وهو الرضى به المرتب عليه اجزال الثواب - اھ - وقد تقدم حديث ابي هريرة كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به - وسبق الكلام عليه في كتاب الرقاق فراجعه

ذكر النظر

قال الله عز وجل عسى ربكم ان يهلك عدوكم ويستخلفكم في الارض فينظر كيف تعملون - وقال تعالى ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم - وفي الحديث ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيامة المسبل والمنان والمنفق سلعته بالحلف الكاذب - اعلم ان النظر في كلام العرب على وجوه - النظر على وجه العلم والاختيار وهو المراد في الآية الاولى والنظر على وجه التعطف والرحمة هو المراد في الآية الثانية وفي الحديث والنظر بمعنى الانتظار والنظر بمعنى نظر الدلائل والاعتبار والنظر بمعنى نظر العيان كذا في كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي ص۳۳۸ ونحوه في مشكل الحديث ص۹۱ للامام ابن فورك

باب قول الله تعالى قل هو القادر

اي في بيان انه تعالى هو القادر بالذات على جميع الممكنات واما غيره تعالى فانما هو قادر في بعض الاحوال باقدار الله تعالى له - والمقصود منه اثبات صفة القدرة وهي من صفات الذات - والقدرة والقوة بمعنى واحد فهو قادر قاهر لا يعتريه قصور ولا عجز ولا تأخذه سنة ولا نوم ولا يعزب عن قدرته تصاريف الامور ولا تحصى مقدوراته ولا تتناهى معلوماته والدليل عليه من جهة العقل انا نعلم قطعا استحالة صدور الافعال من عاجز لا قدرة له ولما ثبت انه فاعل الاشياء ثبت انه قادر - والمقتدر هو التام القدرة الذي لا يمتنع عليه شئ ولا يحتجز عنه منعة وقوة ووزنه مفتعل من القدرة الا ان الاقتدار ابلغ واعم - انظر كتاب الاسماء والصفات ص۲۹ قال تعالى بلى قادرين على ان نسوي بنانه - وقال تعالى وانا على ان نريك ما نعدهم لقادرون قال البيهقي وكان الاستاذ ابو اسحق رح يقول من اسامي صفات الذات ما يعود الى القدرة منها القاهر وهو الغالب ومنها القهار ومعناه الذي لا يقصد الا ويغلب ومنها القوي ومعناه المتمكن من كل مراد ومنها المقتدر ومعناه الذي لا يرده شئ عن المراد ومنها القادر ومعناه اثبات القدرة ومنها ذو القوة المتين - ومعناه نفي النهاية في القدرة وتعميم المقدورات كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۱۲۴ -

باب مقلب القلوب قول الله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم

اي في بيان ما جاء فيه - والمقصود منه بيان صفة التقليب والتصرف في القلوب ليعلم ان قلوب العباد تحت قدرته تعالى وتصرفه يقلبها ويصرفها كيف يشاء من حال الى حال ومن رأي الى رأي فهو مقلب القلوب اي مبدل الخواطر وناقض العزائم كما قال تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم قال البيضاوي في نسبة تقليب القلوب الى الله اشعار بانه متولي قلوب

عبادہ ولا یکلہا الی احد من خلقہ - اھ وھذا التقلیب دلیل علی کمال قدرتہ تعالٰی -

باب ان للہ مائۃ اسم الا واحدا

الغرض من ھذا الباب اثبات الاسماء والصفات التی الدالۃ علی ذاتہ تعالٰی لان الاسماء بلغۃ العرب صفات نفی اثبات اسماءہ اثبات صفاتہ والمقصود بہ الرد علی نفاۃ الصفات - قولہ ان للہ تسعۃ وتسعین اسماء الخ. قال الامام البیھقی لیس فیہ نفی غیرھا وانما وقع التخصیص بذکرھا لانہا اشھر الاسماء وابینہا معانی وقولہ من احصاھا وفی روایۃ سفیان من حفظہا وذلک یدل علی ان المراد بقولہ من احصاھا من عدھا وقیل من اطاقہا بحسن المراعاۃ لہا والمحافظۃ علی حدودھا فی معاملۃ الرب بہا وقیل معناہ من عرفہا وعقل معانیہا وآمن بہا واللہ اعلم کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیھقی ص۲ والدلیل علی ان للہ جل ثناءہ اسماء اخر سوی ما ذکر فی ھذا الحدیث ما ورد فی الدعاء الماثور اللھم انی اسألک بکل اسم ھو سمیت بہ نفسک او انزلتہ فی کتابک او علمتہ احدا من خلقک او استاثرت بہ فی علم الغیب عندک ان تجعل القرآن ربیع قلبی وجلاء حزنی - وفی الدعاء الماثور اللھم انی اسألک بجمیع اسمائک الحسنٰی کلہا ما علمت منہا وما لم اعلم واسألک باسمک العظیم الاعظم الکبیر الاکبر الذی من دعاک بہ اجبتہ ومن سألک بہ اعطیتہ - راجع کتاب الاسماء والصفات ص۵ -

والحاصل انہ خص التسعۃ والتسعین بالذکر لشھرتہا والا فاسماءہ تعالٰی لا تحصی کما مر فی الحدیث اسألک بکل اسم ھو لک سمیت بہ نفسک او انزلتہ فی کتابک او علمتہ احدا من خلقک او استاثرت بہ فی علم الغیب عندک وھذا کما یقول الملک وعندہ مائۃ الف من العساکر والافواج عندی من ھذا العسکر العظیم - الف راکب بحیث یفتحون کل قلعۃ حیثما توجہوا واغاروا - من غیر توقف وتلکأ - او کما یقول الامیر عندی عشرۃ غلمان یکفون المہمات یرید بہ ان ھذا القدر من الغلمان کاف للامور المہمۃ من غیر افتقار للغیر ولا یرید بہ الحصر وقیل الحکمۃ فیہ انہا فی القرآن وقال آخرون ان الاسماء الحسنٰی مائۃ علی عدد درجات الجنۃ والذی یکمل بہ المائۃ ھو اسم اللہ وبہ جزم السھیلی ویؤیدہ قولہ تعالٰی وللہ الاسماء الحسنٰی فادعوہ بہا والتسعۃ والتسعون للہ فہی زائدۃ علیہ وبہ یکمل المائۃ راجع شرح کتاب الاذکار ص $\frac{۲۰۱}{۳ج}$ وص $\frac{۲۰۲}{۳ج}$ لابن علان رح -

قولہ من احصاھا دخل الجنۃ المراد بالاحصاء الحفظ وقیل المراد بہ العلم بمعانیہا والایمان بہا وتعظیم مسماھا وقیل المراد بہ العمل بمقتضی کل اسم علی حسب الطاقۃ کالترحم علی الخلق والعفو والصفح عنہم فہذا عمل بمقتضی اسم الرحمٰن والعفو وھذا معنی التخلق بالاسماء الالٰھیۃ ولکن لا یمکن تصور ھذا المعنی فی اسم اللہ عز وجل -

باب السؤال باسماء اللہ تعالٰی والاستعاذۃ بہا

غرض البخاری بہذا الباب اثبات ان الاسم ھو المسمی فی اللہ تعالٰی علی ما ذھب الیہ اھل السنۃ ولذلک صحت الاستعاذۃ والسؤال باسمہ تعالٰی کما تصح بذاتہ تعالٰی (ع ت) یرید بہ الرد علی الجہمیۃ القائلین ان اسماء اللہ تعالٰی مخلوقۃ لان الاسم غیر المسمی وادعوا ان اللہ کان ولا وجود لہذہ الاسماء ثم خلقہا فتسمی بہا فلو کانت اسماء اللہ تعالٰی مخلوقۃ لما جاز السؤال والاستعاذۃ بہا اذ لا یجوز الاستعاذۃ والدعاء بالمخلوق

وقال تعالیٰ ولله الاسماء الحسنیٰ۔ ودل الحدیث علیٰ انه صلی الله علیه وسلم استعاذ بصفة من صفات ذاته وهی غیر مخلوقة کما امره الله تعالیٰ ان یستعیذ بذاته وذاته غیر مخلوق وقال امام الحرمین قسم شیخنا رضی الله عنه اسماء الرب سبحانه وتعالیٰ ثلاثة اقسام وقال من اسماءه ما نقول انه هو وهو کل ما دلت التسمیة به علیٰ وجوده ومن اسماءه ما نقول انه غیره وهو کل ما دلت التسمیة به علیٰ فعل کالخالق والرازق ومن اسماءه ما لا یقال انه هو ولا یقال انه غیره وهو کل ما دلت التسمیة به علیٰ صفة قدیمة کالعالم والقادر کذا فی الارشاد ص۱۴۳

وقال امام المتکلمین القاضی ابو بکر الباقلانی المتوفی ۴۰۳ھ قدس الله سره یجب ان یعلم ان الاسم هو المسمی بعینه وذاته والتسمیة الدالة علیه تسمی اسما علیٰ سبیل المجاز والدلیل علیه قوله تعالیٰ تبارک اسم ربک ومعناه تبارک ربک وایضا قوله تعالیٰ سبح اسم ربک۔ ولا یشک عاقل ان المسبح هو الله تعالیٰ لا قول من یقول التسبیح ویدل علیه قوله تعالیٰ ما تعبدون من دونه الا اسماء سمیتموها انتم وآباءکم ما انزل الله بها من سلطان ان الحکم الا لله امر ان لا تعبدوا الا ایاه ذالک الدین القیم ولکن اکثر الناس لا یعلمون وقد علمنا انهم ما کانوا یعبدون الاقوال والتسمیات وانما کانوا یعبدون الاصنام فاما قوله تعالیٰ ولله الاسماء الحسنیٰ۔ وقوله صلی الله علیه وسلم ان لله تسعة وتسعین اسما من احصاها دخل الجنة فالعدد فی ذلک راجع الی التسمیات التی هی عبارات فالتسمیة تدل علیٰ هذه الذات حسب دلالة الکتابة علیٰ المکتوب فمن لا یمیز بین الاسم والتسمیة وبین الکتابة والمکتوب وما جری هذا المجری فلا یحل الله له ان یفتی فی دین الله تعالیٰ نعوذ بالله من الجهل بالله تعالیٰ وصفاته۔ کذا فی کتاب الانصاف للباقلانی ص۵۶

فائدة جليلة

اعلم ان صفاته تعالیٰ لیست عین ذاته فلا یقال هی هو لانها لو کانت هی هو لکانت خالقة وفاعلة مثله ولا یخفی ان علم الله وقدرته وحیاته لم تخلق العالم ولا یقول احد یا علم الله اغفر لی ویا قدرة الله توبی علیّ ویا کلام الله ارحمنی ولا یقول یا توراته ویا انجیله او یا قرآنه اغفر لی وارحمنی۔ وانما یدعو الله سبحانه وهو متصف بصفات الکمال ویدل علیٰ صحة هذا المعنی قول علی رضی الله عنه فی القرآن لیس بخالق ولا مخلوق لانه لو جعله خالقا کان الها ثانیا مع الله ولو جعله مخلوقا لوجب ان یکون الباری موجودا بلا کلام ثم خلق کلاما بعد وذلک لا یصح لان صفات ذاته قدیمة بقدم ذاته وکذالک صفات ذاته لیست باغیار له ولا هو غیر لصفاته ولا صفاته متغایرة فی انفسها لان حد الغیرین ما یجوز مفارقة احدهما الآخر اما بزمان او بمکان وهذا یستحیل تصوره فی الله تعالیٰ وصفات ذاته فافهم وفقنا الله تعالیٰ وایاک وجمیع المسلمین آمین یارب العالمین انظر ص۳۸ من کتاب الانصاف للامام الباقلانی وانظر ص۱۶۲/۲ من الجواب الصحیح لابن تیمیة وقال ابن قتیبة ما حاصله ان الناس اجمعوا ان یقولوا اسألک عفوک وان یقولوا العفو بحلم ویعاقب بقدرة فدل ذلک انه تعالیٰ موصوف بقدرة وحلم وعفو فمن قال انا نقول هو الحلیم بذاته ولا نقول بحلم۔ وهو القادر ولا نقول بقدرة وهو العالم ولا نقول بعلم فقد ابطل هذه الصفات الجلیلة۔ کذا فی الاختلاف فی اللفظ ص۲۳۔ لابن قتیبة

فائدة فی بیان ان اسماء الله تعالی توقیفیة

قال الاستاذ عبد القاهر البغدادی قال الله تعالیٰ وسقاهم ربهم شرابا طهورا ولا یقال له ساق و قال تعالیٰ الله یستهزئ بهم ولا یقال له مستهزئ وقال ایضا سخر الله منهم ولا یقال له ساخر وقال وغضب الله علیهم ولا یقال له غضبان۔ وقال ان الله وملائکته یصلون علی النبی ولا یقال له مصل۔ وقال سارهقه صعودا ولا یقال انه مرهق وفی هذا دلیل علی ان مأخذ اسمائه التوقیف دون القیاس کذا فی کتابه اصول الدین ص۱۲۹۔

باب ما یذکر فی الذات والنعوت واسامی الله عز وجل

ای باب ما یذکر فی الذات الالهیة ونعوته ای صفاته واسمائه الحسنی غرض البخاری بهذا الباب بیان جواز اطلاق الذات والنعت علی الله عز وجل مثل سائر الاسامی فی الجملة واحتج له بقول خبیب رضی الله عنه وذالک فی ذات الاله والظاهر ان النبی صلی الله علیه وسلم سمعه فلم ینکره فدل علی جواز اطلاق ذات علی الله تعالیٰ وتردد بعضهم فی اطلاق الذات علی الحق سبحانه لان هذا اللفظ مؤنث ذو وکذلک لفظ النعت فانه یطلق غالبا علی وصف الحلی والشمائل لکن لما شاع لفظ الذات بمعنی الشئ وحقیقته وشاع استعمال النعت بمعنی الصفة اشار البخاری الی جواز استعماله فی حق الله عز وجل ولکن ذات الله لیست کسائر الذوات ونعته لیس کسائر النعوت وقد ترجم البیهقی فی الاسماء والصفات ما جاء فی الذات واورد فیه حدیث ابی هریرة المتفق علیه فی قوله لم یکذب ابراهیم علیه السلام الا ثلاث کذبات ثنتین منهن فی ذات الاله عز وجل۔ قوله انی سقیم وقوله بل فعله کبیرهم الخ۔

والحاصل ان لفظ الذات باعتبار معناه الاصلی وهو صاحبة لا یجوز اطلاقه علی الحق سبحانه ولکن لما شاع لفظ ذات بمعنی عین الشئ ونفسه وحقیقته جاز اطلاقه بهذا المعنی علی الله سبحانه وقد جاء اطلاق الذات علی الحقیقة فی لغة العرب قال الله تعالیٰ فاتقوا الله واصلحوا ذات بینکم قال ثعلب ای الحالة التی بینکم فالتانیث عنده للحالة وقال الزجاج معنی ذات حقیقة والمراد بالبین الوصل فالتقدیر فاصلحوا حقیقة وصلکم۔

وقال شیخنا الاکبر مولانا الشاه السید محمد انور الکشمیری ثم الدیوبندی قدس الله سره قسم المتکلمون الصفات الالهیة علی قسمین صفات عقلیة وصفات سمعیة وارادوا بالصفات العقلیة الصفات السبع۔ الحیاة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والکلام وارادوا بالصفات السمعیة ما جاء من الوجه والصورة والید والقدم والساق وغیرها من المتشابهات وانما سموها صفات سمعیة لانها لا تدرک الا من جهة السمع وعبّر عنها الامام البخاری بالنعوت وهو الاقرب الی الصواب لان لفظ الصفة فی الاصطلاح یطلق علی معنی زائد علی نفس الذات والنعت هو وصف حلیة الذات وبیان صورتها لیفید معرفة شخصیته کما فی حدیث ذی الخویصرة فاذا هو علی النعت الذی نعته النبی صلی الله علیه وسلم فجاء لفظ النعت لبیان الحلیة والصورة لیفید معرفة الشخصیة فکذالک عبّر الامام البخاری عن الوجه والید والقدم والساق ونحوها بلفظ النعوت فان الوجه والید والقدم ونحوها لیست معانی زائدة علی الذات حتی یقال انها صفات بل هی فی العرف من باب بیان الحلیة والهیئة لیعرف به شخصیة الشئ فیتشخص به الذات ویمتاز عن غیره فالتعبیر عن هذه المتشابهات بالنعوت کما عبّر به الامام البخاری اولی من تعبیرها بالصفات لان التعبیر بالنعت اقرب

الى الحقيقة بالنسبة الى التعبير بالصفة - وسماها الشاه عبد العزيز الدهلوى فى تفسيره حقائق الٰهية ولعله اخذه من الشيخ الاكبر قدس الله سره وكلامه فى هذا المقام لطيف جدا فَلْتُحْفَظ للناظرين الكرام وخلاصته ان الوجه واليد والعين والقدم والساق ونحوها جهات الكمال وهى امور برزخية بين الذات والصفات ليست مستقلة مثل الذات ولا تابعة محضة مثل الصفات ولا يمكن تفهيم هذه الحقائق فى هذا العالم الا بالتشبيه بالاعضاء اليد والقدم والساق ونحوها فانها ليست مستقلة مثل ذات الانسان ولا معانى غير مستقلة بالكلية مثل الصفات القائمة بذات الموصوف ولكنها مظاهرُ لكمالات الانسان فنسبة هذه الحقائق الالهية والكمالات الى بانية الى ذات الحق سبحانه مثل نسبة الوجه واليد والقدم والساق ونحوها من الاعضاء الى ذات الانسان بلا تشبيه ولا تمثيل - تظهر هذه الحقائق يوم القيامة فيظهر الساق فى موقف الحساب ويظهر القدم فى محل العذاب ويظهر الوجه والعين فى دار الكرامة والثواب فكشف الساق عبارة عن ظهور جهة كمالية من جهات كمال الرب سبحانه يوم القيامة عبّرها على سبيل الاستعارة تعالى الحق سبحانه عن التمثيل والتشبيه ولله المثل الاعلى وله التسبيح والتقديس والتنزيه - انتهى كلام الشاه عبد العزيز بن الشاه ولى الله الدهلوى ملخصا ومترجما بالعربية من الفارسية فى تفسير سورة القلم - والله سبحانه وتعالى اعلم وعلمه اتم واحكم -

بابُ قول الله تعالى وَيُحَذِّرُكُمُ اللهُ نَفْسَهُ الخ

اى ذاته فالاضافة بيانية - اى يحذركم الله من جلال ذاته وعظمته المقصود من هذا الباب والابواب الآتية اثبات النفس بمعنى الذات والوجه والعين واليد والاصبع لله تعالى من الصفات المتشابهات فالنفس يطلق فى كلام العرب ويراد منها الحقيقة والذات والمراد بنفس الله ذاته لا امر زائد عليه قال ابن الجوزى قال المحققون المراد بالنفس الذات ونفس الشئ ذاته وقد ذهب القاضى ابو يعلى الى ان لله تعالى نفسا وهى صفة زائدة على ذاته - وهذا قول لا يستند الا الى التشبيه لانه يوجب ان الذات شئ والنفس غيرها - اهـ

فالمقصود من هذا الباب اطلاق النفس بمعنى الذات على الله سبحانه وتعالى - وقال الامام البيهقى معنى قول من قال ان الله سبحانه نفس - انه موجود ثابت غير منتف ولا معدوم وكل موجود نفس وكل معدوم ليس بنفس والنفس فى كلام العرب على وجوه فمنها النفس منفوسة مجسمة مروحة ومنها مجسمة غير مروحة تعالى الله عن هذين علوا كبيرا ومنها النفس بمعنى اثبات الذات كما تقول هذا نفس الامر يريد اثبات الامر لا ان له نفسا منفوسة او جسما مروحا فعلى هذا المعنى يقال فى الله سبحانه انه نفس لا ان له نفسا منفوسة - كذا فى كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقى ص٢١٢

قال الامام الرازى قدس الله سره - اعلم ان النفس جاء فى اللغة على وجوه (احدها) البدن - قال الله تعالى كل نفس ذائقة الموت ويقول القائل كيف انت فى نفسك يريد كيف انت فى بدنك (وثانيها) الدم يقال هذا الحيوان له نفس سائلة اى دم سائل ويقال للمرأة عند الولادة انها نفست يخرج الدم منها عقيب الولادة (وثالثها) الروح قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها (ورابعها) العقل - قال تعالى وهو الذى يتوفاكم بالليل وذلك لان الاحوال باسرها باقية حالة النوم الا العقل فانه هو الذى يختلف الحال فيه عند النوم واليقظة (وخامسها) ذات الشئ وعينه وقال تعالى وما يخدعون الا انفسهم فاقتلوا انفسكم - ولكن ظلموا انفسهم - اذا عرفت هذا فنقول لفظ النفس فى حق الله تعالى ليس الا الذات والحقيقة فقوله واصطنعتك لنفسى كالتأكيد الدال على مزيد المبالغة فان الانسان اذا قال جعلت هذه الدار لنفسى وعمرتها لنفسى فهم منه المبالغة وانما

قوله عليه السلام حكاية عن رب العزة فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي فالمراد منه انه ذكرني بحيث لا يطلع غيره على ذلك ذكرته بالنعماء واحساني من غير ان يطلع عليه احد من عبيدي لان الذكر في النفس عبارة عن الكلام الخفي والذكر الكامن في النفس وذلك على الله تعالى محال - كذا في اساس التقديس صفحہ

والحاصل ان النفس عبارة عن حقيقة الذات وحقيقة الوجود دون معنى زائد وقد قال اهل التفسير في قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ان هذا اخرج على وجه المشاكلة يراد بها الغيب المطلق لانه مستتر كالنفس نعبّرها عن حضرة الغيب اي ولا اعلم ما في غيبك وسرك والله تعالى اعلم ان الحديث الاول من احاديث الباب ليس فيه ذكر النفس وانما فيه لفظ احد فلعله اشارة الى ان النفس بمعنى الاحد وانهما مترادفان يصح استعمال كل منهما مكان الآخر والله اعلم -

اختلاف الناس في الصفات المتشابهات

اختلف الناس في اخبار الصفات المتشابهات على ثلاث مراتب (احدها) امرارها على ما جاءت من غير تفسير وتاويل مفوضا معناها الى الله تعالى مع تنزيهه عما يدل عليه ظاهر اللفظ مما لا يليق بجلاله من سائر صفات الحدوث وسماته وهذا مذهب السلف الصالح من الصحابة والتابعين والائمة المجتهدين ابي حنيفة ومالك والشافعي واحمد بن حنبل وغيرهم كما قال ابو الحسن الاشعري في الابانة انها صفات تليق بجلاله وكماله ثابتة وراء العقل مع اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه لئلا يضاد النقل والعقل وتسمى صفات سمعية

والمرتبة الثانية

التاويل وهو مذهب اكثر المتكلمين بحملها على مجازات معقولة ثابتة بالدلائل لانها لما امتنع حملها على معانيها الحقيقية الظاهرة الموهمة للتجسيم والتشبيه والمكان والجهة تعين التاويل والحمل على المجاز قال العلامة البياضي - والبحث عن تاويل المتشابهات على وجه يليق بذات الله تعالى وصفاته بشرط ان لا يخرج عن مقتضى اللفظ لغة ولا يقطع القول بكونه مراد الله هو طريق المحققين من اصحابنا كذا في اشارات المرام صـ ۱۹۹

وانما عمدوا الى التاويل وصرفه عن الظاهر المتبادر لئلا يحتج به المبتدعة على مذاهبهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة فكان تاويلهم لدفع حجج الخصوم فيما استدلوا عليه من الزيغ والاعتقاد لا ليعتقدوا ان ذلك التاويل هو المراد لله تعالى قطعا -

والمرتبة الثالثة

القول فيها بمقتضى الحس وانها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة والمجسمة ومنهم الحشوية والكرامية يقولون بحمل آيات الصفات واخبارها على ظواهرها وذهبوا الى اثبات الجوارح الجسمانية والتحيز والانتقال والانفعالات النفسانية في حقه تعالى شانه وانه على صورة نور من الانوار وانسان

شاب مختص بما فوق العرش ملاق له او مباين له على اختلاف بينهم فی تفاصيله انظر ص۸۹ امن اشارات المرام
فهؤلاء جمدوا على ظاهر ما ورد من الاستواء والنزول والمجیئ والاتیان والوجه والید والساق والقدم والجنب ونحوها وانکروا التاویل رأسا فحملوا ذلك على التجسیم والتشبیه وحملوا الالفاظ الواردة على المعانی المتعارفة بینهم عند اطلاقها على الخلق وظنوا ان الوجه والید والعین والقدم ونحوها من قبیل الجوارح والاعضاء واجزاء الذات ۔ تعالی الله عن ذلك علوا کبیرا ۔ قال ابن الجوزی ان هؤلاء قوم لیس لهم حظ من علوم المعقولات التی یعرف بها ما یجوز على الله تعالى وما یستحیل فان علم المعقولات یصرف ظواهر المنقولات عن التشبیه فاذا عدموها تصرفوا فی النقل بمقتضی الحس انتهی ص۵۸
ثم ان هؤلاء لم یتنبهوا على ان استعمال اللفظ فی شان الحق سبحانه وتعالى بالمعنی المراد عند استعماله فی الخلق تشبیه صریح وتمثیل قبیح ومع هذا یظنونه توحیدا فتعین حمله على معنی سوی الظاهر عند الحس وهو التاویل فان المعنی الظاهر الحسی الذی هو من لوازم الاجسام غیر مراد الله ورسوله قطعا وهؤلاء وان یقع فی کلامهم ان الوجه والید صفات لکن سیاق کلامهم وسباقه ینادی بانهم ارادوا بها اجزاء الذات لا الصفات القائمة بالله سبحانه وتعالى ۔
فانهم حیث یقولون ان الله یقبض السموات والارض بالیدین اللتین هما الیدان ذکرهما فی الاجوبة المصریة لابن تیمیة) فماذا یجدی بعد هذا التصریح القول بانها صفات والله الهادی الی سواء الطریق ۔

وبضدّ هؤلاء

المعطلة وهم الجهمیة الذین ینکرون الصفات الالهیة والجهمیة فرقة ینسبون الی جهم بن صفوان وهم ینفون الصفات حتی نسبوا الی التعطیل وثبت عن الامام ابی حنیفة انه قال بالغ جهم فی نفی التشبیه حتی قال ان الله لیس بشیئ ۔ اهـ ۔ وزعم ان علم الله حادث وامتنع من وصف الله تعالى بانه شیئ او حی او عالم او مرید حتی قال لا اصفه بوصف یجوز اطلاقه على غیره قال واصفه بانه خالق ومحیی وممیت لان هذه الاوصاف خاصة به وزعم ان کلام الله حادث ولم یسم الله متکلما وزعم ان العبد مجبور محض وانما ینسب الفعل الى العبد مجازا انظر ص۲۹/۱۳ج من کتاب التوحید فی فتح الباری ۔

بیان مسلك اهل الحق

واذا علمت ووعیت هذا فاعلم ان مسلك اهل الحق بین دم التعطیل وفرث التشبیه والتمثیل لبن خالص سائغ للشاربین سلکوا مسلك التاویل الاجمالی والتفصیلی محافظة على نصوص التنزیه والتقدیس فقد دلت الآیات والاحادیث دلالة واضحة على ان الله سبحانه منزه عن مشابهة المخلوقات ومبرأ من المادة والمادیات والجسم والجسمانیات واهل الحق ۔ وهم اهل السنة والجماعة جمعوا بین الکتاب والسنة وآثار سلف الامة والبراهین العقلیة وکیف وان الصحابة والتابعین وسائر ائمة الدین کلهم قد اجمعوا على تنزیه الله سبحانه عن مشابهة المخلوقات فی ذاته وصفاته وافعاله کما قال تعالى افمن یخلق کمن لا یخلق لیس کمثله شیئ قل هو الله احد الله الصمد لم یلد ولم یولد فیه نفی الجنسیة والبعضیة ولم یکن له کفوا احد نفی النظیر

والشركة ومن ضرورة ذلك صرف الالفاظ المستعملة في الخالق الموهمة للتجسيم والتشبيه كالوجه والعين واليد والقدم والساق والاستواء على العرش والكون في السماء وغير ذلك ـ عن معانيها المتعارفة بينهم الى معان تليق نسبتها الى الله عز وجل على مقتضى قوله تعالى ليس كمثله ـ وقوله تعالى فلا تضربوا لله الامثال فاضطر السلف والخلف الى صرف اللفظ عن ظاهره ولا يخفى ان صرف اللفظ عن ظاهره هذا هو حقيقة التاويل وانما اختلفوا في كيفية صرفه عن ظاهره فاختار السلف مسلك التفويض مع التنزيه والتقديس فتفويض علمها الى الله تعالى عما يوهم ظواهرها تاويل ايضا ولكنه تاويل اجمالي، واختار الخلف صرفها عن ظواهرها وحملها على محامل قريبة المآخذ تليق بها من جهة الشرع والعقل ولسان العرب تقتضي تنزيه الرب جل جلاله عما يوهم ظاهرها وهو مذهب جمهور المتكلمين (وهو تاويل تفصيلي) ومعنى التاويل التفصيلي هو تعيين تلك المعاني المتناسبة اللائقة بشانه تعالى تفصيلا بقرائن قائمة عقلا ونقلا ولغة. والخلف لم يريدوا بذلك مخالفة السلف الصالح ـ معاذ الله ان يظن بهم ذلك وانما دعت الضرورة في ازمنتهم لذلك لكثرة المجسمة والجهمية وغيرهما من فرق الضلال واستيلاءهم على عقول العامة فقصدوا بذلك ردعهم و بطلان قولهم ومن ثمت اعتذر كثير منهم وقالوا لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفاء العقائد وعدم المبطلين في زمنهم لم نخض في تاويل شئ من ذلك ولقد جاء عن مالك والاوزاعي وسفيان وغيرهم انهم اولوا الآيات والاحاديث تاويلا تفصيليا كما اول سفيان الثوري الاستواء على العرش بقصد امره ونظيره ثم استوى الى السماء ومنهم من حمل حديث النزول على الاقبال فمثل هذه الاقوال دليل على ان مثل هذه الآيات والاحاديث الواردة في الصفات مصروفة عن الظواهر والا لما احتاجوا الى مثل هذه التاويلات والصرف عن الظاهر هذا هو حقيقة التاويل (والحاصل) ان السلف والخلف متفقان على التاويل وان الخلاف بينهم لفظي لاجماعهم على صرف اللفظ عن ظاهره (ولكن تاويل السلف اجمالي) تفويضهم الى الله تعالى في المعنى المراد من اللفظ مع الايمان بحقيقتها على ما يليق بشانه تعالى وان ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد في حقه تعالى مع اعتقاد تنزيه الله سبحانه عن سمات الحدوث (وهذا تاويل اجمالي) بصرف ظاهر ما ورد في ذات الله سبحانه عن سمات الحدوث من غير تعيين المراد مع اعتقاد التنزيه على مقتضى قوله تعالى ليس كمثله شئ (فهذا تاويل اجمالي) لانهم يصرفون الظواهر الموهمة ويكلون تعيين المراد الى علمه سبحانه وتعالى ـ

واما تاويل الخلف فهو تاويل تفصيلي

حيث يُعيِّنُون مَعْنًى موافقا للتنزيه بما يرشد اليه استعمالات العرب ودلالة المقام وقرائن الاحوال مثل ارجاع اليد الى القدرة والنعمة فهو تاويل تفصيلي مثل قولهم المراد بالفوقية فوقية القهر والغلبة والمراد بالاستواء الارتفاع والاستيلاء والمراد بالنزول نزول لطفه ورحمته وحاشاه ان يكون المراد استواء ذات او نزول ذات او فوقية جهة و مكان وبالجملة تعيين المعاني المناسبة بمعونة القرائن تاويل تفصيلي ـ وليس بين السلف والخلف خلاف حقيقي لان كليهما منزهة وانما السبيل على الذين يحملون تلك الالفاظ على المعاني المتعارفة بينهم عند اطلاقها على الخلق فيقعون في التشبيه والتمثيل والتجسيم وتوسط الشيخ ابن دقيق العيد فقال ان كان التاويل من المجاز البين الشائع فالحق سلوكه من غير توقف او من المجاز البعيد الشاذ فالحق تركه وان استوى الامران فالاختلاف في جوازه وعدمه مسئلة فقهية اجتهادية والامر فيها ليس بالخطر بالنسبة للفريقين ـ وهذا الكلام نفيس جدا وهذا الذي ذكرناه في هذا المقام ماخوذ

من استحالة المعية بالذات للشيخ الخضر الشنقيطي ودفع شبهة التشبيه لابن الجوزي والسيف الصقيل للتقي السبكي وحاشيته والله سبحانه وتعالى اعلم۔

قال العلامة البياضي ذهب بعض الماتريدية والاشعرية الى التفصيل فقالوا بالتاويل ان كان المعنى الذي اوّل به قريبا مفهوما من تخاطب العرب واختاره الامام ابن عبد السلام والشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد واختاره صاحب الكفاية والتسديد والامام ابن الهمام التاويل فيما دعت اليه الحاجة لخلل في فهم العوام لكنه قال لا يجزم بارادته خصوصا على قول اصحابنا انها من المتشابهات وحكم المتشابه انقطاع رجاء معرفة المراد منه في هذه الدار كذا في اشارات المرام ص١٨٩ ۔ اعلم ان كلام الحرمين في الارشاد يميل الى طريق التاويل ولكنه في الرسالة النظامية اختار طريق التفويض حيث قال والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقد الاتباع سلف الامة فانهم درجوا على ترك التعرض لمعانيها وكانه رجع الى اختيار التفويض لتأخر الرسالة كذا في شرح المسايرة لابن ابي شريف القدسي ص٣٤ وكذا في الاتحاف شرح الاحياء ص$\frac{١٠٩}{٢٢}$ ۔ وانظر ص٤٠٢ من حاشية كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي رح۔

فائدة مهمة

اختلف اهل العلم في هذا الصرف اي صرف النصوص عن الظواهر وعدم الخوض في بيان المعنى المراد هل يسمى تاويلا او لا يسمى ذلك تاويلا حتى يعين المعنى المراد منه فبعضهم يسميه تاويلا وبعضهم لا۔ فانهم رأوا ان مجرد صرف الكلام عن الظاهر وتفويض المعنى المراد الى قائله لا يسمى تاويلا اذ لا بد في التاويل من بيان المقصود من الكلام وان كان خلاف الظاهر والامر في ذلك هين فان الصرف عن الظاهر متفق عليه سواء سمي ذلك تاويلا ام لا انظر ص٤٩ من فرقان القرآن مقدمة كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي۔ وحينئذ يظهر لك الفرق بين السلف الصالحين وبين هؤلاء الحشوية المتسلفة فان هؤلاء الحشوية يحملون النصوص على ظواهرها ومعانيها المتعارفة فيما بينهم والسلف متفقون على صرف النصوص عن الظواهر ولكن لا يعينون المراد بل يفوضون الى الله سبحانه ويقولون الله اعلم بمراده من ذلك اعلم ان القاضي ابا يعلى الحنبلي الف كتابا سماه ابطال التاويلات في اخبار الصفات مال فيه الى الجمود على الظواهر حتى كاد ان يقع في التشبيه والتجسيم فالف ابن الجوزي الحنبلي في مقابلته كتابا سماه دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة يرد فيه كثيرا على القاضي ابي يعلى۔ ولابي يعلى هذا الكتاب آخر سماه المعتمد في المعتقد وهو قريب الى السنة ولعله آخر مؤلفاته فقال فيه فمن اوّل في كل موضع فهو قرمطي كافر ومن ابى التاويل في كل آية وحديث فهو مجري زائغ كابن الناعوس الحنبلي الذي لقب بالمجري حيث كان يقول ان الحجر الاسود يمين الله حقيقة وقد قال ابن عقيل الحنبلي هلك الاسلام بين طائفتين الباطنية والظاهرية والحق بين المنزلتين وهو ان ناخذ الظاهر ما لم يصرفنا عنه دليل ونرفض كل باطن لا يشهد به دليل من ادلة الشرع كذا في حاشية السيف الصقيل ص١٣٠

كلام نفيس للامام الرازي في اساس التقديس

لا يخفى على اهل العلم ان الامام فخر الدين الرازي قدس الله سره سيف مسلول من الله عز وجل على المجسمة والحشوية كما يشهد بذلك تفسيره الكبير وسائر كتبه في علم الكلام وقد الف الامام كتابا خاصا في الرد

على المجسمة سماه اساس التقديس اورد فيه الدلائل الدالة على انه سبحانه منزه عن الجسمية والمكان والجهة وهو كتاب نفيس حقيق ان يكتب بماء الذهب قدم فيه مقدمة لتاويل المتشابهات من الاخبار والآيات يجب على كل عالم ومتعلم فهمها وحفظها فنهديها لاهل العلم فقال - اما المقدمة فهي في بيان ان جميع فرق الاسلام مقرون بانه لابد من التاويل في بعض ظواهر القرآن والاخبار اما في القرآن فبيانه من وجوه -

(الاول) هو انه ورد في القرآن ذكر الوجه وذكر العين وذكر الجنب الواحد وذكر الساق الواحدة فلو اخذنا بالظاهر يلزمنا اثبات شخص له وجه واحد وعلى ذلك الوجه اعين كثيرة وله جنب واحد وعليه ايد كثيرة وله ساق واحدة ولا نرى في الدنيا شخصا اقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة ولا اعتقد عاقلا يرضى بان يصف ربه بهذه الصفة (الثاني) انه ورد في القرآن انه نور السموات والارض وان كل عاقل يعلم بالبداهة ان اله العالم ليس هو هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان فلا بد لكل واحد منا من ان يفسر قوله تعالى الله نور السموات والارض بانه منور السموات والارض او بانه هاد لاهل السموات والارض او بانه مصلح السموات والارض وكل ذلك تاويل (الثالث) قال الله تعالى وانزلنا الحديد فيه باس شديد ومعلوم ان الحديد ما نزل جرمه من السماء الى الارض - وقال تعالى وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج ومعلوم ان الانعام ما نزلت من السماء الى الارض (الرابع) قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم وقوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقوله تعالى وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وكل عاقل يعلم ان المراد منه القرب بالعلم والقدرة والالهية (والخامس) قوله تعالى واسجد واقترب فان هذا القرب ليس الا بالطاعة والعبودية فاما القرب بالجهة فمعلوم بالضرورة انه لا يحصل بسبب السجود (والسادس) قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وقال تعالى ونحن اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون (السابع) قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ولا شك انه لابد فيه من التاويل (الثامن) قوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد ولابد فيه من التاويل (التاسع) قوله تعالى لموسى وهارون انني معكما اسمع وارى وهذه المعية ليست الا بالعلم والحفظ والرحمة فهذه وامثالها من الامور التي لابد لكل عاقل من الاعتراف بحملها على التاويل وبالله التوفيق[1] (والعاشر) قوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله فلابد من التاويل بان المراد به التفريط في حق الله وما يجب له ولا يجوز حمله على الجارحة عند احد لان التفريط لا يقع الا في حقه وجانب امره ونهيه وفي جنب عبادته وطاعته فتلك عشرة كاملة

واما الاخبار فهذا النوع فيها كثير

(فالاول) قوله عليه الصلاة والسلام حكاية عن الله سبحانه وتعالى مرضت فلم تعدني استطعمتك فما اطعمتني استسقيتك فما سقيتني ولا يشك عاقل ان المراد منه التمثيل فقط (الثاني) قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه من اتاني يمشي اتيته هرولة ولا يشك عاقل في ان المراد منه التمثيل والتصوير (الثالث) نقل الشيخ الغزالي رحمه الله عن احمد ابن حنبل رح انه اقر بالتاويل في ثلاثة احاديث - احدها قوله عليه السلام الحجر الاسود يمين الله في الارض (وثانيها) قوله عليه السلام اني لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن (وثالثها) قوله عليه السلام حكاية عن الله عز وجل انا جليس من ذكرني

[1] من هذا العاشر الى قوله فتلك عشرة كاملة زيادة من المؤلف على كلام الرازي لتكميل العدة ثم الباقي الاتي هو كلام الرازي

(الرابع) حکی ان المعتزلة تمسکوا فی خلق القرآن بما روی عنه علیه السلام انه یأتی سورة البقرة وآل عمران کذا وکذا یوم القیامة کانهما غمامتان فاجاب احمد بن حنبل رحمه الله تعالیٰ وقال یعنی ثواب قارئهما وهذا التصریح بالتاویل (الخامس) قوله علیه السلام ان الرحم یتعلق بحقوی الرحمٰن فیقول سبحانه اصل من وصلک وهذا لابد له من التاویل (السادس) قوله علیه السلام ان المسجد لینزوی من النخامة کما تنزوی الجلدة من النار ولابد فیه من التاویل (السابع) قوله علیه السلام قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمٰن۔ وهذا لابد فیه من التاویل لانا نعلم بالضرورة انه لیس فی صدورنا اصبعان بینهما قلوبنا (الثامن) قوله علیه السلام حکایة عن الله تعالیٰ انا عند المنکسرة قلوبهم ولینت هذه العندیة الا بالرحمة وایضا قال صلے الله علیه وسلم حکایة عن الله تعالیٰ فی صفة الاولیاء فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به وبصره الذی یبصر به۔ ومن المعلوم بالضرورة ان القوة الباصرة التی بها یری الاشیاء لیست هی الله سبحانه وتعالیٰ۔

(التاسع) قال علیه السلام حکایة عن الله سبحانه وتعالیٰ الکبریاء ردائی والعظمة ازاری والعاقل لا یثبت لله تعالیٰ ازارا ورداء (العاشر) قال علیه السلام لابی بن کعب یا ابا المنذر ایة آیة فی کتاب الله تعالیٰ اعظم فتردد فیه مرتین ثم قال فی الثالثة آیة الکرسی فضرب یده علیه السلام علی صدره وقال اصبت والذی نفسی بیده ان لها لسانا یقدس الله عند العرش ولابد فیه من التاویل فثبت بکل ماذکرنا ان المصیر الی التاویل امر لابد منه لکل عاقل وعند هذا قال المتکلمون لما ثبت بالدلیل انه سبحانه وتعالیٰ منزه عن الجهة والجسمیة وجب علینا ان نضع لهذه الالفاظ الواردة فی القرآن والاخبار محملا صحیحا لئلا یصیر ذلک سببا للطعن فیها فهذا تمام القول فی المقدمة وبالله التوفیق۔ کذا فی اساس التقدیس للرازی من ص۷۹ الی ص۸۳۔

ماجاء فی النفس وتفسیر النفس

قال الامام الرازی هذا اللفظ غیر وارد فی القرآن لکنه روی عن النبی صلے الله علیه وسلم انه قال لاتسبوا الریح فانها من نفس الرحمٰن وقال ایضا انی لاجد نفس الرحمٰن من جانب الیمن والتاویل انه ماخوذ من قوله نفست عن فلان ای فرجت عنه ونفس الله عن فلان ای فرج عنه والریح اذاکانت طیبة فقد ازالت هذه المکاره فلما وجدها من قبل الیمن فقد حصل المقصود وایضا فالمقرون بالمکروه مکروه والمقرون بالمحبوب محبوب فلما وجد النبی صلے الله علیه وسلم النصرة من قبل الیمن فقد وجد التنفس من المکره وهات من ذلک الجانب فلاجرم صدق قوله انی لاجد نفس الرحمٰن من قبل الیمن ولهذا قال صلے الله علیه وسلم الایمان یمان والحکمة یمانیة وهذا هو المراد من قوله ان الریح من نفس الرحمٰن ای هی مما جعل الله فیها التفریج والتنفیس وبالله التوفیق کذا فی اساس التقدیس ص۱۲۲۔

قال ابن الجوزی النَفَس بمعنی التنفیس عن المکروب وقوله صلے الله علیه وسلم انی لاجد نَفَس ربکم من جهة الیمن یعنی تنفیسه عن المکروب بنصرة اهل المدینة ایای والمدینة من جانب الیمن وهذا شئ لا یختلف فیه المسلمون وقال ابن حامد رأیت بعض اصحابنا یثبتون لله تعالیٰ وصفا فی ذاته باسمه

یتنفس - اھ - کذا فی دفع شبھۃ التشبیہ ص۲۲ ۔

قولہ ان رحمتی تغلب غضبی قال الکرمانی (**إن قلت**) ما معنی الغلبۃ فی صفات اللہ القدیمۃ (**قلت**) الرحمۃ والغضب من صفات الفعل فیجوز غلبۃ احد الفعلین علی الآخر وکونہ اکثر منہ ای تعلق ارادتی بایصال الرحمۃ اکثر من تعلقہا بایصال العقوبۃ وسبب ذلک ان فعل الرحمۃ من مقتضیات صفتہ بخلاف الغضب فانہ باعتبار معصیۃ العبد تتعلق الارادۃ بہ (ملت)

حدیث الغیرۃ

قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ما من احد اغیر من اللہ المراد بالغیرۃ شدۃ الکراھیۃ لا المعنی المتعارف بحسب الظاھر والحس فان الغیرۃ فی اللغۃ تغیر یحصل من الحمیۃ والانفۃ واصلہا فی الزوجین والاھلین وکل ذلک محال علی اللہ سبحانہ منزہ عن کل تغیر ونقص فلابد من حملہ علی المجاز فالمراد بغیرۃ اللہ کراھیتہ وتغیر حال العاصی وخروجہ من دائرۃ رضاہ الی سخطہ کما قال تعالی ان اللہ لا یغیر ما بقوم حتی یغیروا ما بانفسہم فالغیرۃ من اللہ عز وجل الزجر عن المعاصی وکراھتہا۔

ذکر العندیۃ

قولہ انا عند ظن عبدی بی ای انا قادر علی ان اعمل بہ ما ظن انی عاملہ معہ وفیہ اشارۃ الی ترجیح جانب الرجاء علی الخوف قال الامام الرازی الآیات المشتملۃ علی لفظ العندیۃ لا یجوز ان یکون المراد بالعندیۃ الحیز والجھۃ بل المراد بہا الشرف بدلیل قولہ تعالی وان لہ عندنا لزلفی وحسن مآب وقولہ علیہ الصلاۃ والسلام حکایۃ عن رب العزۃ انا عند المنکسرۃ قلوبہم لاجلی وقولہ انا عند ظن عبدی بی۔ کذا فی اساس التقدیس ص۱۲۷ فالمراد بالعندیۃ عندیۃ الشرف والقرب والمکانۃ لا عندیۃ المکان والجھۃ۔

ذکر المعیّۃ

قولہ وانا معہ اذا ذکرنی ای انا معہ بالحفظ والکلاءۃ لا انہ معہ بذاتہ حیث حل العبد فان حقیقۃ المعیۃ مصاحبۃ شیئ بشیئ آخر واللہ سبحانہ منزہ عن ذلک فالمراد بالمعیۃ ھنا معیۃ الرحمۃ واللطف والعنایۃ واما فی قولہ تعالی وھو معکم اینما کنتم فہی معیۃ العلم واین فی الآیۃ ظرف لکنتم لا لہو فاندفع وھم من توھم ان ظاھر قولہ تعالی وھو معکم اینما کنتم یوھم ان اللہ تعالی فی کل مکان۔ ومعنی المعیۃ بالعلم تعلق صفۃ العلم بہ کما ھو مبین فی علم الکلام ولیس المراد بہ انفصال الصفۃ عن الموصوف ومصاحبتہا مع المعلوم فانہ غیر معقول اعلم انہ قد تکرر ذکر معیۃ اللہ عز وجل فی الکتاب والحدیث کقولہ تعالی لا تحزن ان اللہ معنا۔ وقولہ اننی معکما اسمع واری وقولہ تعالی وھو معکم اینما کنتم۔ وقولہ تعالی الا ھو معہم اینما کانوا۔ فھذا من المتشابہات لابد فیہا من التفویض للہ تعالی فی المراد بہا مع التنزیہ عما لا یلیق بہ او التاویل بالمعنی المناسب اللائق بحضرۃ الرب سبحانہ وتعالی فقیل ھو محمول علی المعیۃ بالعلم والحفظ وقال علی المرصفی فی مختصر الرسالۃ القشیریۃ۔ وسئل الجنید عن معنی مع فقال مع علی معنیین مع الانبیاء بالنصر والکلاءۃ قال اللہ تعالی اننی معکما اسمع واری ومع العامۃ بالعلم والاحاطۃ

قال الله تعالیٰ وما یکون من نجوی ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنی من ذلک ولا اکثر الا هو معهم این ما کانوا فقال له السائل۔ مثلث یا جنید یصلح دالا للامة علی ربها انتهی۔ وما قاله الجنید من ان المعیة مع الانبیاء معیة نصر وکلاءة یدل علیه ما فسر به المفسرون قوله تعالیٰ لا تحزن ان الله معنا۔ قالوا هو معهم بالعصمة والمعونة فی معیة مخصوصة والا فهو تعالیٰ مع کل واحد من خلقه وما قیل فی هذه الآیة جار فی غیرها مما هو وارد فی الانبیاء والصالحین کقوله تعالیٰ لموسی وهارون علیهما السلام اننی معکما اسمع واری۔ وقوله تعالیٰ ان الله مع الذین اتقوا والذین هم محسنون۔ وقوله تعالیٰ ان الله لمع المحسنین۔ فکل هذه الآیات معنی المعیة فیها النصر والاعانة۔ کذا فی استحالة المعیة بالذات ص۷۹۔ للشیخ الخضر الشنقیطی ج

وقال الشیخ محمد الحفنی۔ المعیة ثلاثة انواع۔ معیة العوام معیة علم ومعیة الخواص معیة انصباب الرحمة ومعیة خواص الخواص معیة الحفظ والعصمة من کل ما لا یلیق فاذا قیل الله مع العوام ای بالعلم ومع الخواص ای بانصباب الرحمات علیهم بخلاف العوام فلیسوا اهلا لانصباب الرحمة علیهم واثابتهم الثواب الجزیل کالخواص واذا قیل الله مع خواص الخواص ای یحفظ جوارحهم عما لا یلیق بمقامهم فی ساحة القرب منه تعالیٰ اذا سألوه اعطاهم۔ کذا فی حاشیة السراج المنیر ص۲۸۷ ج ۳۔

والحاصل ان المعیة تُفسّر فی کل آیة بما یقتضیه سیاقها وسباقها فتارة تفسر بمعیة العلم وتارة بمعیة الحفظ والکلاءة وتارة بمعیة التائید والعصمة وتارة بمعیة المعونة والعنایة واما المعیة بالذات بمعنی انه تعالیٰ حلّ بذاته مع العبد حیث حلّ العبد فلم یقل بها احد من اهل السنة والجماعة بل ولا من المشبهة المجسمة لم ار احد انسب الیهم انهم قالوا بالمعیة بالذات فلعلهم تحاشوا القول بذلک لوضوح استحالته علی الله تعالیٰ وبطلانه ولاجل وضوح استحالته اوّلها السلف بالعلم والرحمة وغیرهما کما مر ولو فرضنا ان الله تعالیٰ بذاته مع کل مخلوق من البشر فی ای مکان کان وفی ای زمان کان لزم اتصافه تعالیٰ بصفات الحدوث المنفیة عنه بالادلة القطعیة من الجهة والمکان والزمان فان حقیقة المعیة الذاتیة مصاحبة شیٔ شیئًا آخر فلو کانت ذاته العلیة مصاحبة لمتحیز مختص بمکان وجهة وزمان ثبت ذلک کله لذاته سبحانه۔ بحکم المصاحبة وهو محال فی شانه تعالیٰ وقد قال صلی الله علیه وسلم فی الغار لابی بکر۔ یا ابا بکر ما ظنک باثنین الله ثالثهما فیلزم علی هذا القول ان یکون الله تعالیٰ بذاته فی الغار وهل یمکن عقلا ان یکون الخالق مصاحبا المخلوق فی بقعة غار فی مکان وجهة او یکون الخالق بذاته العلیة مع کل مخلوق فی کل آن وفی کل زمان وفی کل جهة وکل مکان فانه یلزم منه تعدد الذات العلیة لتباین الافراد التی حکم بمصاحبتها لکل فرد منها وتنائی اقطارها وهذا بدیهی لا یحتاج الی التأمل ولا بد فعه ولا ینفع فیه قول القائل بعد ان اثبته۔ فتعالت معیته تعالیٰ عن التشبیه والنظیر وهذا هو دأب المشبهین یثبتون التشبیه ثم یتسترون بهذا اللفظ قال ابن الجوزی فهم کمن یقول قام فلان وما هو بقائم وقعد فلان وما هو بقاعد وجسم لا کالاجسام فیغالطون من یسمع ویکابرون الحس والعقل۔ انتهی انظر ص۹۸

قوله وان تقرب الی بشبر تقربت الیه ذراعا قال الکرمانی لما قامت البراهین علی استحالة هذه الاشیاء فی حق الله تعالیٰ وجب ان یکون المعنی من تقرب الیّ بطاعة قلیلة جازیته بثواب کثیر وکلما زاد فی الطاعة ازید فی الثواب وان کانت کیفیة اتیانه بالطاعة بطریق التانی یکون کیفیة اتیانی بالثواب بطریق الاسراع والحاصل ان الثواب راجح علی العمل بطریق الکیف والکم ولفظ القرب والهرولة مجاز علی سبیل المشاکلة او الاستعارة او ارادة

لوازمها - كذا في الفتح ص٢٢٩ - وقال صاحب النهاية المراد بقرب العبد من الله تعالى القرب بالذكر والعمل الصالح والمراد بقرب الله تعالى من العبد قرب نعمه والطافه وبره واحسانه وترادف منته لديه وفيض مواهبه عليه كذا في السراج المنير ص٤٢ ج٣ فالمراد بقربه منهم - القرب بالرحمة واللطف والعناية لا قرب المكان والمسافة ومن اسماءه تعالى القريب قال الحليمي معناه انه لا مسافة بين العبد وبينه فلا يسمع دعاءه او يخفى عليه حاله كيف ما تصرفت به فان ذلك لوجب ان يكون له نهاية وحاشاه من النهاية كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٢٩ - قوله وان اتاني يمشي اتيته هرولة هذا تمثيل وتشبيه وانما اراد من اتاني مسرعا بالطاعة اتيته بالثواب اسرع من اتيانه قاله ابن قتيبة كذا في حاشية دفع شبهة التشبيه ص٢٦ فهو مجاز عن كثرة الكرم وسعة الرضى كذا في دفع شبهة التشبيه ص٢٧ - يعني ان جوده وكرمه سابق وغالب على طاعته واكثر واكثر منها والهرولة توسع في الكلام كقوله تعالى والذين سعوا في آياتنا - لا يراد به المشي كذا في دفع شبهة التشبيه ص٢٦ وانما اريد بالهرولة سرعة القبول وحقيقة الاقبال ودرجة الوصول كذا في كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي ص٣٢٣ قال الامام ابو بكر بن فورك قوله صلى الله عليه وسلم من تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا يحتمل وجها احدها ان يكون معناه الاخبار بسرعة الاجابة لمن اطاعه ودعاه وتقرب اليه واراد بالاقتراب قرب المنزلة والحظوة لديه لا قرب المسافة والمساحة فيكون هذا الكلام تشبيها وتمثيلا ويحتمل ان يكون اراد به من اتاني مسرعا بالطاعة اتيته بالثواب اسرع من اتيانه ويحتمل ان يكون معناه على معنى ما قال جل ذكره من جاء بالحسنة فله عشر امثالها اي من اطاعني طاعة واحدة جازيته عليها عشرا ويكون ذلك اخبارا عما يفعله من تضعيف الثواب - ويحتمل ان يكون معناه ازيد الى المتقرب الى شكر نعمتي - نعما كما وعدت الشاكرين من الزيادة اه كذا في مشكل الحديث ص١١١ - وبالجملة الهرولة كناية عن سرعة الرحمة ورضى الله تعالى عن العبد وتضعيف الاجر وسرعة وصول الثواب الى العامل - لا معناها الظاهر فانه محال في حقه تعالى -

باب قول الله عز وجل كل شئ هالك الا وجهه

المقصود منه اثبات الوجه (بمعنى الذات) لله تعالى وهو من صفات ذاته وليست بجارحة ولا كالوجوه التي نشاهدها في الخلق اذ ليس كمثله شئ ولا يجوز ارادة معنى العضو والجارحة في حقه تعالى فتعين المجاز فهو مجاز عن الذات وجميع الصفات وقد وردت نسبة الوجه الى الله تعالى في آيات كثيرة واريد به الذات مثل قوله تعالى يريدون وجهه - وقوله تعالى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى - انما نطعمكم لوجه الله وليس المراد بالوجه العضو والجارحة جزما وقوله تعالى اينما تولوا فثم وجه الله وانما معناه فثم الله بعلمه وقبوله لمن توجه اليه فظهر ان المراد بالوجه ذاته المقدسة ولو حمل الوجه على ما قاله بعض المشبهة من انه صفة تختص باسم زائدة على الذات كان المعنى ان ذاته تهلك الا وجهه وقد اطال العلامة الآلوسي الكلام عليه في تفسير قوله تعالى كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام قال وجه ربك اي ذاته عز وجل والمراد هو سبحانه وتعالى فالاضافة بيانية وحقيقة الوجه في الشاهد الجارحة واستعماله في الذات مجاز مرسل - اه فالوجه مؤول بالذات وجميع الصفات قال الامام القرطبي قوله تعالى ويبقى وجه ربك اي ويبقى الله فالوجه عبارة عن وجوده وذاته سبحانه وهذا الذي ارتضاه المحققون من علمائنا ابن فورك وابو المعالي وغيرهم وقال ابن عباس الوجه عبارة عنه كما قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام

وقال ابو المعالی واما الوجه فالمراد به عند معظم ائمتنا وجود الباری تعالیٰ وهو الذی ارتضاه شیخنا کذا فی تفسیر القرطبی ص۱۲۵ ج۱۷ ۔ وقال الزمخشری فی الکشاف وجه ربک ای ذاته والوجه یعبر به عن الجملة والذات ومساکین مکة یقولون این وجه عربی ینقذنی من الهوان وقال الامام الرازی الوجه قد یجعل کنایة عن الذات وعن الرضی اخری کذا فی اساس التقدیس ص۱۱۹ ۔ فالمراد بالوجه الذات العلیة بدلیل رفع ذی الجلال بعده وقال ابن الجوزی قال الله سبحانه ویبقی وجه ربک قال المفسرون یبقی ربک وکذا قالوا فی قوله تعالیٰ یریدون وجهه ای یریدونه وقال الضحاک وابو عبیدة کل شیٔ هالک الا وجهه ای الا هو ولو حمل الوجه علی ما عرفوه من الحسیات (ای العضو من الاعضاء) لاوجب ذلک التبعیض ولو کان کما قالوا کان المعنی ان ذاته تهلک الا وجهه ۔ وقال ابن حامد اثبتنا لله وجها ولا یجوز اثبات رأس (قلت) ولقد اقشعر بدنی من جرأته علی ذکر هذا فما اعوزه فی التشبیه غیر الرأس کذا فی دفع شبهة التشبیه لابن الجوزی ص۱۰ وانظر ص۱۶ من کتاب دفع شبه من شبّه وتمرد (وبالجملة) المراد بالوجه الذات او صفة من الصفات ولا عضو من الاعضاء فالقول بانه صفة غیر وجیه واما حمله علی العضو والجارحة کما هو مذهب المجسمة فمردود اذ قد تظافرت الادلة العقلیة والنقلیة علی ان من زعم ان فی معبوده الاعضاء فهو جاهل علی الجاهلیة الاولی وقوله تعالی کل شیٔ هالک الا وجهه تشویه لوجوه المجسمة الذین حملوا الوجه علی العضو المخصوص قال الاستاذ عبد القاهر البغدادی زعمت المشبهة ان لله وجها وعینا کوجه الانسان وعینه وزعم بعضهم ان له وجها وعینا هما عضوان ولکنهما لیسا کوجه الانسان وعینه بل هما خلاف الوجه والعیون سواهما وزعم بعض الصفاتیة ان الوجه والعین المضافین الی الله تعالی صفات له والصحیح عندنا ان وجهه ذاته وعینه رؤیته للاشیاء وقوله ویبقی وجه ربک معناه ویبقی ربک ولذلک قال ذو الجلال والاکرام بالرفع لانه نعت الوجه ولو اراد الاضافة لقال ذی الجلال والاکرام بالخفض والمراد بقوله کل شیٔ هالک الا وجهه بطلان کل عمل لم یقصد به وجه الله خلاف الفرقة البیانیة من غلاة الروافض حیث زعموا ان معبودهم رجل من نور واعضاءه کاعضاء الرجل وزعموا ایضا ان اعضاءه کلها تفنی الا وجهه واستدلوا بقوله ویبقی وجه ربک ۔ تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا ۔ انظر ص۱۰۹ من کتاب اصول الدین وص۳۷ من هذا الکتاب للاستاذ عبد القاهر البغدادی رحمه الله فمن حمل هذه النصوص علی الاعضاء والاجزاء فقد دخل فی قوله تعالی وجعلوا له من عباده جزءا ان الانسان لکفور مبین ۔

سبحات الوجه

روی مسلم فی افراده من حدیث ابی موسی قال قام فینا رسول الله صلی الله علیه وسلم بخمس کلمات فقال ان الله تعالیٰ لا ینام ولا ینبغی له ان ینام یخفض القسط ویرفعه حجابه النور لو کشفه لاحرقت سبحات وجهه ما انتهی الیه بصره من خلقه ۔ اهـ ۔ قوله حجابه النور ینبغی ان یعلم ان هذا الحجاب للخلق عنه لانه لا یجوز ان یکون محجوبا لان الحجاب یکون اکبر مما یستره وکما انه لا یجوز ان یکون لوجوده ابتداء ولا انتهاء لا یصح ان یکون لذاته نهایة وانما المراد ان الخلق محجوبون عنه کما قال تعالیٰ کلا انهم عن ربهم یومئذ لمحجوبون ۔ واما السبحات فجمع سبحة ویقال ان السبحة جلال وجهه ونوره ومنه قوله سبحان الله انما هو تعظیم له وتنزیه کذا فی دفع شبهة التشبیه ص۵ وکذا فی کتاب الاسماء والصفات للبیهقی ص۳۰۹ ۔

بَابُ قولِ اللہ تعالیٰ وَلِتُصْنَعَ عَلٰی عَیْنِی

وقال تعالیٰ ان اصنع الفلك باعيننا ـ وقال تعالیٰ واصبر لحكم ربك فانك باعيننا اى فى حفظنا وحراستنا فالعين مجاز عن الحفظ والصيانة والكلاءة والرعاية واللطف والعناية المقصود منه اثبات العين لله عز وجل من حيث الصفة والنعت لا من حيث الحدقة والجارحة وبيان انه تعالیٰ ليس اعور بل هو بصير وانما اريد به نفى النقص عنه تعالیٰ شانه مثل نفى الولد عنه لانه يستحيل عليه التجزى ولم يُرَدْ به اثبات جارحة وعضو لانه تعالیٰ منزه عن الجسمية ولوازمها ولا يخفى ان العين والوجه وامثالهما من باب النعوت وليست كالجوارح المعقولة بيننا لقيام الدليل على استحالة وصفه بانه ذو جوارح واعضاء خلافاً لما يقوله المجسمة من انه تعالیٰ جسم لا كالاجسام ولما امتنع الحمل على اثبات الجارحة تعين المجاز فالعين مجاز او كناية عن اللطف والعناية او الحفظ والكلاءة او نحو ذلك بدليل قوله تعالیٰ فى الانباء عن سفينة نوح عليه الصلاة والسلام تجرى باعيننا فهذه الآية مصروفة عن الظاهر اتفاقاً اذ لم يثبت احد من المنتمين الى التحقيق اعينا لله تعالیٰ والمعنى بالآية انها تجرى باعيننا وهى منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية يقال فلان بمرئى من الملك ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته انظر ص۱۵۱ من كتاب الارشاد لامام الحرمين وقريب منه ما فى مشكل الحديث ص۸ للامام ابن فورك ولاهل الكلام فى مثل هذه الصفات اى العين والوجه واليد ثلاثة اقوال (احدها) انها صفات ذات اثبتها السمع ولا يهتدى اليها العقل ـ (والثانى) ان العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود (والثالث) امرارها على ما جاءت مفوضا معناها الى الله تعالیٰ فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل اذ لولا اخبار الله ورسوله لما تجاسر عقل ان يحوم حول ذلك الحمى وهذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح فيجب الايمان بها على الوجه الذى اراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة المخلوقات لقوله ليس كمثله شئ وقال ابن الجوزى قد ذهب القاضى ابو يعلى الى ان العين صفة زائدة على الذات وقد سبقه ابوبكر بن خزيمة فقال فى الآية لربنا عينان ينظر بهما وقال ابن حامد يجب الايمان ان له عينين ـ وهذا ابتداع لا دليل لهم عليه وانما اثبتوا عينين من دليل الخطاب فى قوله صلى الله عليه وسلم ليس باعور وانما اريد نفى النقص عنه تعالیٰ ومتى ثبت انه لا يتجزى لم يكن لما يتخايل من الصفات وجه ـ كذا فى دفع شبهة التشبيه ص۱۱ ـ وقال الامام الرازى فى اساس التقديس ص۱۲۲ عند الكلام على العين ـ لا بد من المصير الى التاويل وذلك هو ان يحمل هذه الالفاظ على شدة العناية والحراسة والوجه فى حسن هذا المجاز ان من عظمت عنايته بشئ وميله اليه ورغبته كان كثير النظر اليه فجعل لفظ العين التى هى آلة لذلك النظر كناية عن شدة العناية انتهى واما من قال له عينان ينظر بهما فهو مشبه قائل بالجارحة تعالیٰ الله عن ذلك قال ابن حزم لا يجوز لاحد ان يصف الله عز وجل بان له عينين لان النص لم يات بذلك اھ ـ فالعين مؤولة بالعنايات الربانية والنفحات الالهية والتائيدات الغيبية قوله ان ربكم ليس باعور قال ابن الجوزى قال العلماء انما اراد تحقيق وصفه بانه

لا یجوز علیہ النقص ولم یرد بہ اثبات جارحۃ لانہ لا مدح فی اثبات جارحۃ بل کأنہ قال الا ان ربکم لیس بذی جوارح ینبسط علیہا النقائص وھذا مثل نفی الولد عنہ لانہ یستحیل علیہ التجزی ولو کانت الاشارۃ الی صورۃ کاملۃ لم یکن فی ذلک دلیل علی الالٰہیۃ والقدم فان الکامل فی الصورۃ کثیر کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ لابن الجوزی ص۲۷ قال الکرمانی المقصود بذلک ان یشیر الی امر محسوس تدارکہ العوام ملک)

باب قول اللہ تعالیٰ ھو اللہ الخالق البارئ المصوّر

ای فی بیان اثبات الصفات المذکورۃ فی ھذہ الآیۃ قیل ھذہ الالفاظ الثلاثۃ مترادفۃ۔ وھو وھم فان الخالق من الخلق واصلہ التقدیر المستقیم والایجاد۔ فالخالق بمعنی الموجد سواء کان من اصل او من غیر اصل والباری من البرء واصلہ خلوص الشئ عن غیرہ۔ فالباری ھو الخالق بحسب ما اقتضتہ حکمتہ من غیر تفاوت ولا اختلال۔ والمصور ھو جاعل الشئ فی الصورۃ یترتب علیہا خواصہ ویتم بہا کمالہ والثلاثۃ من صفات الفعل الا اذا ارید بالخالق المقدر فیکون من صفات الذات لان مرجع التقدیر الی الارادۃ وعلی ھذا فالتقدیر یقع اولاً ثم الاحداث علی الوجہ المقدر یقع ثانیاً ثم التصویر بالتسویۃ یقع ثالثاً کذا فی الفتح ص۳۳۳ / ۱۳

وقال الحلیمی۔ معنی الخالق الذی صنف المبدعات وجعل لکل صنف منہا قدراً فوجد فیہا الصغیر والکبیر والطویل والقصیر والانسان والبہیمۃ والدابۃ والطائر والحیوان والخلاق معناہ الخالق خلقاً بعد خلق ومنہ قولہ تعالیٰ بلی وھو الخلاق العلیم والباری ھو قالب الاعیان لا من شئ والمبدع ھو محدث ما لم یکن مثلہ قط والمصور معناہ المھیئ لمناظر الاشیاء علی ما ارادہ من تشابہ او تخالف وقال الخطابی المصور الذی انشأ خلقہ علی صور مختلفۃ یتعارفوا بہا ومعنی التصویر التخطیط والتشکیل کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیہقی ص۲۷

باب قول اللہ تعالیٰ لما خلقت بیدی

المقصود من ھذا الباب اثبات الیدین للہ تعالیٰ وھما من صفات ذاتہ تعالیٰ ولیستا بجارحتین خلافاً للمشبہۃ فانہم قالوا انہ عضو جسمانی ھو اسم للجارحۃ فی حق کل احد وھو قول بالتجسیم وھو باطل بالادلۃ العقلیۃ والنقلیۃ قال الاستاذ عبد القاھر البغدادی زعمت المشبہۃ ان یدی اللہ تعالیٰ جارحتان وعضوان فیہما اکفان واصابع ککف الانسان واصابعہ کذا فی اصول الدین ص۱۱ وقال القاضی ابو یعلی الیدان صفتان ذاتیتان تسمیان بالیدین وھذا التصرف بالرأی لا دلیل علیہ کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ ص۱۲ ولیت شعری ماذا یقول ابو یعلی فی قولہ تعالیٰ خلقنا لہم مما عملت ایدینا ھل یثبت للہ تعالیٰ ایدی کثیرۃ وھو قول بالتجسیم والتشبیہ وھو باطل بالادلۃ العقلیۃ والنقلیۃ واما جمہور الموحدین المسبحین بحمد ربہم القائلین باحالۃ الابعاض والاجزاء والاعضاء والجوارح علی الحق الصانع فلہم فی لفظ الید اقوال فمنہم من قال ان الید بمعنی القدرۃ والتثنیۃ للتاکید الدال علی مزید قدرتہ ومنہم من قال ان المراد بالیدین نعمۃ الدنیا ونعمۃ الآخرۃ او النعم الظاھرۃ والباطنۃ او ما یعطی

للاستدراج وما يعطى للاكرام او انهما صفتان من صفات ذاته كالجمال والجلال واللطف والقهر والظهور
والبطون والسلف الصالح يقولون ان هذا من المتشابه واليد مفردة وغير مفردة ثابتة لله عز وجل
على المعنى اللائق به ولا يقولون في مثل هذا الموضع انها بمعنى القدرة او النعمة فقد ثبت في الصحيح انه قال
سبحانه في خبر الملائكة اجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة - وعزتي وجلالي لا اجعل من خلقته بيدي كمن قلت له
كن فيكون وفي حديث الشفاعة ان اهل الموقف يأتون آدم يقولون له انت ابو الناس خلقك الله بيده
فهذا يدل على ان المخلوقية باليد وصف تعظيم وسبب تفضيل ولذا قيل عند التوبيخ على ابليس ما منعك ان
تسجد لما خلقت بيدي وهذا يدل على ان اليدين ليستا بمعنى القدرة اذ لو كانت اليد بمعنى القدرة لم يكن
بين آدم وابليس فرق لان كلا منهما خلقه بقدرته ولقال ابليس واي فضيلة له علي وانا خلقتني بقدرتك
كما خلقته بقدرتك - قال الامام البيهقي فاما قوله عز وجل يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي فلا
يجوز ان يحمل على الجارحة لان الباري جل جلاله واحد لا يجوز عليه التبعيض ولا على القوة والملك والنعمة
والصلة لان الاشتراك يقع حينئذ بين وليه آدم وعدوه ابليس فيبطل ما ذكر من تفضيله لبطلان معنى التخصيص
فلم يبق الا ان يحملا على صفتين تعلقتا بخلق آدم تشريفا له دون خلق ابليس تعلق القدرة بالمقدور لا من
طريق المباشرة ولا من حيث المماسة وكذلك تعلقت بما روينا في الاخبار من خط التوراة وغرس الكرامة
لاهل الجنة وغير ذلك تعلق الصفة بمقتضاها وقد روينا ذكر اليد في اخبار اُخر الا ان سياقها يدل على ان المراد
بها الملك والقدرة والرحمة والنعمة او جرى ذكرها صلة في الكلام فاما فيما قدمنا ذكره فانه يوجب التفضيل
والتفضيل بالتخصيص فلم يجز حملها فيه على غير الصفة - وكذلك في كل موضع جرى ذكرها على طريق التخصيص
الخ كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۳۱۹ -

والحاصل ان من حمل اليد على ما لا يليق بالله عز وجل من وصفه بالآلة والجارحة واظهار الافعال بالمباشرة
والمعالجة فقد وقع في التشبيه والتمثيل ومن نفى عنه الوصف باليد فقد عطل وعدل عن لفظ الكتاب والسنة
والصواب اطلاق وصف الله عز وجل بان له يدين صفتين لا جارحتين ولا نعمتين مما ورد به نص الكتاب والسنة
وتحقيق معناه على الوجه الذي يكون فيه اتباع الكتاب والسنة من غير تعطيل ولا تشبيه - كذا في مشكل الحديث
ص۱۴۲ وص۱۴۳ للامام ابن فورك ملخصا ومختصرا -

(وههنا قول آخر) وهو ان ابا الحسن الاشعري رحمه الله تعالى زعم في بعض اقواله ان اليد صفة قائمة بذات
الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شانها التكوين على سبيل الاصطفاء والاكرام وقال الذي يدل
عليه انه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيديه علة لكرامة آدم واصطفائه فلو كانت اليد عبارة عن القدرة
لامتنع كونه علة للاصطفاء لان ذلك حاصل في جميع المخلوقات فلا بد من اثبات صفة اخرى وراء القدرة
يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء كذا في التفسير الكبير ص۲۳۲ ج۷ للرازي

(قلت) وبهذا يتضح معنى القدم التي جاء ذكرها في الاحاديث الصحيحة وهو ان القدم صفة قائمة
بذات الله تعالى وهي صفة سوى القدرة من شانها التسخير والتحقير والاذلال والابطال فاليد صفة جمال

ونوال والقدم صفة قهر وجلال والله سبحانه تعالى اعلم - وقوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي
معناه ما خلقت بنفسي بلا واسطة الاسباب كاب وام والمراد به الاعتناء بشانه فان من شان المعتنى ان يعمل

باليدين ومن آثار ذلك خلقه من غير توسط اب وام وجعله جسما صغيرا انطوى فيه العالم الكبير، وتثنية اليدين للدلالة على العناية الخاصة۔ قوله ولكن ائتوا نوحا فانه اول رسول الله بعثه الله الى اهل الارض قيل ان نوحا هو اول رسول الى اهل الارض ومن قبله كانوا انبياء غير مرسلين كادم وادريس والصحيح ان سيدنا آدم عليه السلام كان رسولا مكلما كما تقدم في كتاب الانبياء والاولية المذكورة اضافية اى هو اول رسول بعثه الله تعالى الى الكفار من اولى العزم قال صدر الاسلام البزدوى قال عامة اهل القبلة ان آدم صلوات الله عليه كان رسولا وقال بعض المعتزلة انه لم يكن رسولا ووجه قول عامة اهل القبلة قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والرسول هو المصطفى دون العامة فانه اصطفاه من بين العالمين وهو صفة الرسل ولانه جمع بينه وبين نوح في الاصطفاء ونوح صلوات الله عليه من جملة الرسل كذا في كتابه اصول الدين ص۹۴ ۔ قوله يد الله ملائى بريدا كثرة نعمائه قال ابوسليمان رحمه الله وقوله لا يغيضها نفقة يريد لا ينقصها واصله من غاض الماء اذا ذهب في الارض ومنه قولهم هذا غيض من فيض اى قليل من كثير وقوله سحاء يريد كانها لامتلائها تسيل بالعطاء ابدا والسح والصب مثل في هذا ۔ كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۳۳۳

قال الكرمانى قوله صلى الله عليه وسلم يد الله ملأى معناه انه في غاية الغنى وتحت قدرته ما لا نهاية له من الارزاق تسيل بالعطاء ابدا لا ينقصها نفقة فانه قد انفق في زمان خلق السماء والارض حين كان عرشه على الماء الى يومنا هذا ولم ينقص منه شئ (ك) والمقصود من هذا بيان كمال جوده وعطاءه وهو معنى قوله صلى الله عليه وسلم كلتا يديه يمين قال ابن قتيبة اراد به معنى التمام والكمال لان كل شئ فميا سره تنقص عن ميامنه في القوة والبطش وقال صلى الله عليه وسلم يمين الله سحاء لا يغيضها شئ الليل والنهار اى تصب العطاء ولا ينقصها ذلك كذا في الاختلاف في اللفظ ص۳۰ ۔

قوله وبيده الميزان يخفض ويرفع قال الخطابى الميزان ههنا مثل وانما هو قسمته بالعدل بين الخلق يخفض من يشاء اى يضعه ويرفع من يشاء ان يرفع كما يصنعه الوزان عند الوزن يرفع مرة ويخفض اخرى كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۳۳۳

ذكر القبضة

قال الله عز وجل وما قدروا الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون قال القرطبى. قال النحاس والمعنى وما عظموه حق عظمته اذ عبدوا معه غيره وهو خالق الاشياء كلها ومالكها ثم اخبر عن قدرته وعظمته والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه ثم نزه نفسه عن ان يكون ذلك بجارحة فقال ۔ سبحانه وتعالى عما يشركون انتهى ص۲۷۷ ج۱۵

وقال المبرد ما عظموه حق عظمته وقبضة الله عز وجل عبارة عن قدرته واحاطته بجميع مخلوقاته كذا في كتاب دفع شبه من شبه وتمرد ص۱۵ ۔

فالقبضة مجاز عن الملك والتصرف كما يقال بلد كذا في قبضة فلان والمعنى ان كل ما هو في الارض او في السماء مقهور تحت سلطانه جل شانه وقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره معناه انه ليس قدره في القدرة على ما يخلق على الحد الذى ينتهى اليه الوهم ويحيط به الحد والحصر ۔ كذا في مشكل الحديث ص۸ لابن فورك

قوله ان الله يقبض الارض يوم القيامة المراد بقبض الله الارض تصرفه فيها على حسب ارادته ومشيئته وحاشا ان يكون قبضه تعالى من قبيل احتواء الانامل على شئ فانه منزه عن ذلك اذ ليس كمثله شئ وحاشا ان يكون قبض الله كقبض خلقه بالجارحة فانه تشبيه وتمثيل وليس كمثله شئ وانما المراد به اظهار قدرة الله وعظم شانه - قال الله تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا فمن ذا الذى يظن ان ذلك بالمماسة فكذلك القبض يراد به كمال قبضته فى التصرف والملك قال القرطبى قوله تعالى والارض جميعا قبضته وقوله صلى الله عليه وسلم يقبض الله الارض عبارة عن قدرته واحاطته بجميع مخلوقاته يقال ما فلان الا فى قبضتى بمعنى ما فلان الا فى قدرتى والناس يقولون الاشياء فى قبضة الله يريدون فى ملكه وقدرته وقد يكون القبض والطى بمعنى افناء الشئ واذهابه فقوله جل شانه والارض جميعا قبضته يحتمل ان يكون المراد به والارض جميعا ذاهبة فانية يوم القيامة بقدرته على افنائها والمراد بالارض الارضون السبع يشهد لذلك شاهدان قوله والارض جميعا ولان الموضع موضع تفخيم وهو مقتض للمبالغة وقوله والسموات مطويات بيمينه ليس يريد به طيا بعلاج وانتصاب وانما المراد به الفناء والذهاب يقال قد انطوى عنا دهر بمعنى المضى والذهاب وقوله بيمينه يحتمل ان يكون اخبارا عن الملك والقدرة فان اليمين فى كلام العرب قد تكون بمعنى القدرة والملك ومنه قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم - يريد به الملك وقد تكون بمعنى القوة ومنه قوله تعالى لاخذنا منه باليمين اى بالقوة والقدرة اى لاخذنا قوته وقدرته وانما خص يوم القيامة بالذكر وان كانت قدرته شاملة لكل شئ ايضا لان الدعاوى تنقطع ذلك اليوم كما قال تعالى والامر يومئذ لله - وقال مالك يوم الدين ثم يقول انا الملك اين ملوك الارض كذا فى تفسير القرطبى ج ۱۵ ص ۲۷۷ وكتاب الاسماء والصفات ص ۳۳ للامام البيهقى رح - قوله صلى الله عليه وسلم وتكون السموات بيمينه وفى رواية ويطوى السماء بيمينه معناه انه لاحساب على سكانها بخلاف اهل الارض فانهم محاسبون وهذا معنى والارض قبضته فاهل العلم من السلف يقولون تفسيره تلاوته والسكوت عليه واهل العلم من الخلف يحملون القبض على انه مجاز عن اخراج السموات من الاظلال والارض من الاقلال وايقافهما عن ان تكونا صالحتين لتناسل المتناسلين - واما حمل القبض على القبض الحسى فقول بالتجسيم والجارحة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا

وقال الامام ابوبكر بن فورك رح اعلم ان معنى اخذه السماء والارض يرجع الى تعريفنا قدرته عليهما وجريان سلطانه فيهما وقبضه لهما يحتمل ان يكون بمعنى افنائهما كقول القائل قبض الله روح فلان اليه اذا افناه ثم يبسطهما اى يعيدهما على الوجه الذى يريد والهيئة التى يشاء كونهما عليها وقد قال تعالى فى كتابه والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه فتأول بعض اهل التفسير ذلك على معنى الافناء وانه يفنى السموات والارضين بقدرته وقيل يفنيهما بيمينه اى بقسمه التى اقسم بها ثم يعيدها - وقوله ويقول انا الملك اين الملوك يشهد لهذا التاويل فى معنى الافناء وذلك ما ذكره فى قوله لمن الملك اليوم لله الواحد القهار قال المفسرون ذلك عند افناء الخلق واماتتهم فلا يكون له مجيب فيجيب نفسه بقوله تعالى لله الواحد القهار واعلم ان القبض والبسط فى صفة الله لما هو قد ورد به القرآن وذلك يرجع الى معنى الفعل لنحو واقع بالقدرة فتكون فائدة الخبر تعريفنا انه هو القادر على القبض والبسط

فتارۃ یقبض بعضا ویبسط بعضا وتارۃ یقبض الکل ثم یبسطہ فدلنا علی قدرتہ علی القبض والبسط جملۃ وتفصیلا ونبہ بذلک علی امر المعاد وانہ یفنی الخلق ثم یعیدھم ویمیتھم ثم یحییھم وعرفنا عجزھم وضعفھم وزوال املاکھم ودعاویھم وانہ ھو الذی تفرد بالملک والقدرۃ ولا یزول ملکہ و قدرتہ انتہی کلامہ فی مشکل الحدیث ص۳۰ وقال فی ص۱۷۱ من مشکل الحدیث ۔ ومثلہ ماروی نافع عن ابن عمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قرأ علی المنبر والارض جمیعا قبضتہ یوم القیامۃ والسموات مطویات بیمینہ قال مطویۃ فی کفہ یرمی بھا کما یرمی الغلام بالکرۃ فھذا ایضا یرجع الی معنی القدرۃ والقبضۃ یرجع معناھا الی الملک کقول القائل ما ھذہ الدار الا فی قبضتی ولیس یرید قبضۃ الجارحۃ ۔ وکذلک تشبیھہ برمی الغلام بالکرۃ یرجع ایضا الی معنی القدرۃ تحقیقا لما اراد من معنی القدرۃ انتہی کلامہ ۔ وفی الخبر النبوی ان اللہ تعالی خلق الخلق فقبض قبضتین ای قبضۃ الجمال وقبضۃ الجلال وقیل قبضۃ وجود الظاھر وقبضۃ وجود الباطن وقیل قبضۃ عالم العدل وقبضۃ عالم الفضل وقیل قبضۃ عالم السعادۃ وقبضۃ عالم الشقاوۃ وقال العارف ابن الفارض قدس اللہ سرہ فما فوق طور العقل اول قبضتی کما تحت طور العقل آخر قبضتی اشار باول القبضۃ الی عالم الارواح والملکوت و بآخر القبضۃ الی عالم الاشباح والناسوت کذا فی خواتم الحکم ص۳۵ ۔

قال الامام الرازی ان ھذا الکلام کما یذکر ویراد بہ احتواء الانامل علی الشئ فقد یذکر ویراد بہ کون الشئ فی قدرتہ وتصرفہ وملکہ یقال ھذہ البلدۃ فی قبضۃ السلطان فکذلک المراد ھھنا ۔ کذا فی اساس التقدیس ص۱۳۱

ذکر الیمین والشمال

اعلم انہ قد ورد ذکر الیمین فی قولہ تعالی والسموات مطویات بیمینہ ۔ ولو تقول علینا بعض الاقاویل لاخذنا منہ بالیمین ثم لقطعنا منہ الوتین وکثر ذکرھا فی الاحادیث الصحیحۃ ۔

واما لفظ الشمال

فقد وقع فیما اخرجہ مسلم وابو داود موصولا والبخاری معلقا من روایۃ عمر بن حمزۃ عن سالم عن عبد اللہ بن عمر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال یطوی اللہ السموات یوم القیامۃ ثم یاخذھن بیدہ الیمنی ثم یطوی الارض ثم یاخذھن بشمالہ ثم یقول این الجبارون این المتکبرون ۔ اھ

قال البیھقی تفرد بذکر الشمال فیہ عمر بن حمزۃ وقد رواہ عن ابن عمر ایضا نافع وعبید اللہ بن مقسم بدونھا وقال القرطبی فی المفھم کذا جاءت ھذہ الروایۃ باطلاق لفظ الشمال علی ید اللہ تعالی علی المقابلۃ المتعارفۃ فی حقنا وفی اکثر الروایات وقع التحرز عن اطلاقھا علی اللہ تعالی حتی قال وکلتا یدیہ یمین لئلا یتوھم نقص فی صفتہ سبحانہ وتعالی کذا فی الفتح ص۳۳۲ ج۱۳ ۔

فاراد بذلک معنی التمام والکمال لان کل شئ فمیاسرہ تنقص عن میامنہ فی القوۃ والبطش والتمام فلاجل التنزیہ من ایھام النقص قال کلتا یدیہ یمین فاراد بذلک التمام والکمال وکانت العرب تحب التیامن

من ذكره التياسر لما في التياسر من النقصان وفي التيامن من الكمال والتمام وقال ابن الجوزي قد ثبت بالدليل القاطع ان يد الحق سبحانه وتعالى ليست جارحة وان قبضة الاشياء ليست مباشرة ولا له كف وانما قربه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الافهام بما يدركه الحس واما رواية الشمال فضعيفة بالمرة وقد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال وكلتا يديه يمين مباركة وهذا يوهن ذكر الشمال كذا في دفع شبهة التشبيه ص٥٣ ـ وحاشا ان يكون له شمال لان الشمال محل النقص والضعف وكلتا يديه يمين فظهر ان ذكر الشمال من تصرف الرواة اثناء النقل بالمعنى ولا يبعد ان يقال انه ليس المراد بذكر الشمال في الارضين بيان الضعف والنقص فيه بالنسبة الى اليمين فانه تعالى منزه عن كل نقص في ذاته وصفته بل المراد بيان نقص الارض بالنسبة الى السموات والله تعالى اعلم

ذكر حثيات الرب

وقد جاء في بعض الاحاديث ذكر الحثيات التي هي من متعلقات اليد فقد اخرج الترمذي وحسّنه والطبراني وابن حبان في صحيحه من حديث ابي امامة رض رفعه وعدني ربي ان يدخل من امتي سبعين الفا مع كل الف سبعين الفا لا حساب عليهم ولا عذاب وثلاث حثيات من حثيات ربي فالمراد من الحثية عطاء من عطاء الله غير معلوم القدر موكول الى علم الله وارادته فهو كناية عن كثرة الجود العظيم وكثرة العطاء بغير عدّ كما هو شائع في كلام العرب يقولون فلان يحثو المال حثوا ولا يعده عدا كذا في استحالة المعية بالذات للشيخ خضر الشنقيطي رح ص٣١٢

ذكر الاصبع

قوله ان الله يمسك السموات على اصبع والارضين على اصبع. ثبوت الاصابع له سبحانه مثل ثبوت اليد له تعالى وليس للاصابع ذكر في القرآن وانما جاء ذكرها في الاحاديث ولا يمكن اثبات الجارحة له سبحانه لانه تشبيه وتمثيل فتعين المجاز قال ابن العربي الحكمة في ذكر الاصابع ان ما يقلب بالاصابع يكون اليسر واهون واسرع فاراد بيان حقارة مقدار السموات والارض وسرعة تقليبها بيد قدرته فقد يقول الانسان في الامر الشاق انه يأتي على فلان باصبع واحدة وانه يعمله بخنصره يريد به الاستظهار في القدرة عليه والاستهانة به. انظر ص٣٣٨ من كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي فقد اجاد الكلام في اثبات التنزيه ونفي التشبيه.

وقال الامام الرازي هو محمول على كونه تعالى قادرا على التصرف في هذه الاجسام العظيمة بقدرة لا يدافعها دافع ولا يعارضها مانع وذلك لانا بينا ان الشيء الذي يأخذه الانسان باصبعه يكون قادرا على التصرف فيه على الكمل الوجوه فكان ذكر الاصبع لهذا التعريف كمال قدرة الله تعالى ونفاذ تصرفه في هذه الاجسام العظيمة ونظيره قولهم في وصف فعل من الافعال بالسهولة واليسر هذا العمل في كفه بل على رأس اصبعه والمراد ما ذكرناه وبالله التوفيق - كذا في اساس التقديس ص١٣٨ وقال ابن الجوزي وفي الحديث ان قلوب بني آدم بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها كيف يشاء لما كان القلب بين اصبعين ذليلا مقهورا دل على ان القلوب مقهورة وقال القاضي ابو يعلى - غير ممتنع حمل الخبر على ظاهره في اثبات الاصابع صفات راجعة الى الذات لانا لا نثبت اصابع هي جارحة ولا ابعاض ـ وهذا كلام مخبط

لانہ اما ان یثبت جوارح واما ان یتاولہا واما حملہا علی ظاہرہا فظاہرہا الجوارح ثم یقول لیست ابعاضا فہذا کلام قائم قاعد ویضیع الخطاب لمن یقول ہذا کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ لابن الجوزی ص۲۵
وقال الامام ابوبکر بن فورک رح المراد بالاصابع ہہنا الملک والقدرۃ یعنی ان قلوبہم فی قبضۃ قدرتہ وفائدۃ تخصیص القلوب بالذکر ان اللہ تعالی خلق القلوب محلا للخواطر والارادات والخطرات والعزوم والنیات وہی مقدمات الافعال وفواتح الحوادث ثم جعل سائر الجوارح تابعۃ لہا فی الحرکات والسکنات حتی تقع حرکاتہا بحسب ارادات القلوب لہا اذا کانت اختیاریۃ کسبیۃ ثم اخبر ان القلوب جاریۃ علی حسب ارادۃ اللہ تعالی واذا کانت تحت سلطانہ وقدرتہ یستفاد بذلک ان من کانت فواتح الامر جاریۃ تحت قدرتہ فکذلک غایاتہا ونہایاتہا وہذا ایضا یدل علی صحۃ مانقول ان افعال الحیوان مقدورۃ مخلوقۃ للہ تعالی وانما مثل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاصحابہ قدرۃ القدیم جریا وضحما یعقلون من انفسہم لان الرجل منہم لا یکون علی شیٔ اقدر منہ اذا کان بین اصبعیہ ولذلک یضرب المثل بہ فیقولون ما فلان الا فی یدی وخنصری یریدون بذلک انہ مسلط علیہ وانہ لا یتعذر علیہ ان یکون علی مایریدہ ۔ وقال بعض اہل العلم الاصبعین ہہنا بمعنی النعمتین نعمۃ ظاہرۃ ونعمۃ باطنۃ وقال بعضہم معناہ بین اثرین من ارادۃ اللہ عز وجل و تعلیبن من افعالہ فی الفضل (ای بین توفیق اللہ وخذلانہ) وقد روی فی بعض الفاظ ہذا الخبر ما یدل علی ذلک وہو ان بعضہم قال اذا شاء ازاغہ واذا شاء اقامہ فاخبر ان القلوب فی زیغہا واستقامتہا جاریۃ تحت قدرۃ اللہ تعالی وقبضتہ وفی ملکہ وسلطانہ وتحقیق ذلک انہ قد روی فیہ انہ قال صلی اللہ علیہ وسلم لعبدہ یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک فدل علی صحۃ تاویلنا علی ان معناہ التوفیق والخذلان وفیہ دلیل علی صحۃ مذہبنا لانہ عرفنا ان الازاغۃ والاقامۃ مما یجریان علی حسب القدرۃ ونفاذ المشیئۃ ۔ وانما ثنی لفظ الاصبعین والقدرۃ واحدۃ لانہ جری علی طریق المثل ۔ والمثل الجاری بین الناس فی مثل ہذا المعنی علی ہذا اللفظ وہو انہم یقولون ما فلان الا بین اصبعی اذا ارادوا ضرب المثل بانہ مسلط علیہ قادر علی مایریدہ منہ فحکی علی لفظ المثل علی اللفظ الجاری المعہود وذلک لفظ التثنیۃ فلذلک ساغ ان یقال انہ بمعنی القدرۃ وہی واحدۃ وان کان اللفظ مثنی اذ لیست حقیقۃ معنی الاصبع معنی القدرۃ فیوہم القدرتین وانما یتمثل ذلک والمراد بہ القدرۃ والسلطان لاستحالۃ وصف اللہ عز وجل بالجوارح والادوات والابعاض والآلات فلم یجز ان یحمل ذلک علی معنی الجارحۃ لاستحالتہ فی صفتہ تعالی فوجب ان یحمل علی احد ماذکرنا من المعانی لانہا تفید المعنی الصحیح ولا تفید الکیف والتشبیہ الذی یتعالی اللہ عز ذکرہ عنہ ۔ کذا فی مشکل الحدیث ص۱۶۸ وص۱۶۹ للامام ابی بکر بن فورک رح ۔ وقال ابن حزم قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ان قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع اللہ عز وجل ای بین تدبیرین و نعمتین من تدبیر اللہ عز وجل ونعمہ اما کفایۃ

تسرہ واما بلاء یاجرہ علیہ

کذا فی کتاب الفصل

ص ۱۲۷ / ۲۲

ذکر کف الرحمٰن

قال ابن العربي قوله فی الحدیث تقع ای الصدقة فی کف الرحمٰن کلام صحیح یشهد له القرآن والسنة فان الله تعالیٰ یقول فی کتابه العزیز من ذا الذی یقرض الله قرضا حسنا فعبر عن نفسه الکریمة بالمستقرض فمن دفع له شیئا فقد وقع ما دفع فی کف المستقرض کما انه قال مرضت فلم تعدنی افیکون المرض صفة کما انه لا یکون الکف کذلک آه لاستحالة المعیة بالذات ص۱۵۱)

قال الامام الرازی لفظ الکف غیر وارد فی القرآن لکنه مذکور فی الخبر وهو کنایة عن زیادة الاهتمام بذلک الفعل وقوة العنایة به کما تقدم مثله فی سائر الالفاظ وبالله التوفیق کذا فی اساس التقدیس ص۱۳۵ - قال البیهقی - قوله فی کف الرحمٰن - معناه عند اهل النظر فی ملکه وسلطانه وقدرته کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۳۳۲ ومشکل الحدیث لابن فورک ص۷۶ -

ذکر الانامل

لم یرد ذکر الانامل الا فی روایة غریبة اخرجها الترمذی عن ابن عباس ومعاذ فی الکفارات ان ربی اتانی اللیلة فی احسن صورة فقال لی یا محمد فیم یختصم الملأ الاعلیٰ قلت لا اعلم یارب فوضع کفه بین کتفی حتی وجدت بردا انامله فی صدری فتجلی لی ما بین السماء والارض فلیعلم ان هذا الحدیث قد ورد فی الرؤیا - وعالم الرؤیا یری فیه العلم فی صورة اللبن ویری فیه الایمان فی صورة العسل وان قلنا انه رآه فی الیقظة قلنا المراد منه المبالغة فی الاهتمام بشانه والاعتناء بحاله وایصال انواع اللطف والرحمة الی قلبه وصدره کما یقال للملک الکبیر ضع یدالک علیٰ رأس فلان والمراد صرف عنایتک الیه وقوله وضع یده علیٰ کتفی معناه صرف العنایة وقوله فوجدت بردها المراد به برد النعمة وروحها من قولهم عیش بارد اذا کان رغدا وذلک لان البرد لا یجوز ان ینسب الی الله عز وجل فلا بد ان یکون المراد به برد اللطف والعنایة فقوله وجدت بردا انامله معناه وجدت اثر تلک العنایة فان العرب تعبر عن وجدان الراحة واللذة بوجدان البرد واذا ارادوا الدعاء قالوا برد الله ظلک الدیار - کذا فی اساس التقدیس ص۱۳۹ -

ذکر الخنصر

وقد جاء ذکر الخنصر مضافا الی الله تعالیٰ فی حدیث رواه الامام احمد فی مسنده من حدیث انس رضی الله عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم فی قوله فلما تجلی ربه للجبل قال قال هکذا یعنی انه اخرج طرف الخنصر وفی لفظ فاوما بخنصره فساخ وروی ابن حامد فلما تجلی ربه للجبل قال خرج منه اول مفصل من خنصره - قال ابن الجوزی هذا الحدیث تکلم فیه علماء الحدیث وقالوا لم یروه عن ثابت غیر حماد بن سلمة وکان ابن ابی العوجاء الزندیق قد ادخل علیٰ حماد اشیاء فی روایاته او اخر عمره ولذا تجافی بعض اصحاب الصحیح الاخراج عنه ومخرج الحدیث سهل وذلک ان النبی صلی الله علیه وسلم کان یقرّب الی الافهام ما یذکر

الحیات توضیح بیا لا علی خنصرہ اشارۃ الی ان اللہ تعالی اظہر الیسیر من آیاتہ کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ صـ۵۳ وھذا تاویل صحیح فی غایۃ الظھور اذ لا یمکن حملہ علی ظاھرہ لانہ لو حمل علی ظاہرہ لکان المعنی ابدی عن بعض ذاتہ وھو تبعیض وتجسیم تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا والمعنی انہ ظھر شیئ یسیر من آیاتہ فذکر الخنصر اشارۃ الی قلتہ والعرب تضرب بالخنصر مثلا عند تقلیلھم الشیئ۔ انظر صـ۸۱ من شکل الحدیث للامام ابن فورک رح

ذکر الذراع

قد ورد فی بعض الاحادیث المنکرۃ ذکر الذراع والصدر فاثبت القاضی ابو یعلی ذراعین وصدرا للہ سبحانہ وتعالی کما قال ابن الجوزی۔ روی القاضی ابو یعلی عن عبد اللہ بن عمرو موقوفا خلق اللہ الملائکۃ من نور الذراعین والصدر وقد اثبت بہ القاضی ذراعین وصدرا للہ عز وجل وھذا قبیح لانہ حدیث لیس بمرفوع ولا یصح وھل یجوز ان یخلق مخلوق من ذات القدیم ھذا اقبح مما ادعتہ النصاری کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ صـ۴۴ ولا یخفی انہ خبر منکر جدا۔

ذکر الساعد

وقد جاء ذکر الساعد فیما رواہ ابو الاحوص الجشمی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لعلک تأخذ موساک فتقطع اذن بعضھا فتقول ھذہ بحر وتشق اذن الاخری وتقول صرم قال نعم قال فلا تفعل فان موسی اللہ احد من موساک وساعد اللہ اشد من ساعدک۔ قال القاضی ابو یعلی لا یمتنع حمل الخبر علی ظاھرہ فی اثبات الساعد صفۃ لذاتہ۔

(**قلت**) المراد بالساعد القوۃ لان قوۃ الانسان فی ساعدہ وکان ینبغی لابی یعلی ان یثبت الموسی ایضا کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ لابن الجوزی صـ۴۵ وقال الامام البیہقی قال بعض اھل النظر قولہ صلی اللہ علیہ وسلم ساعد اللہ اشد من ساعدک معناہ امرہ انفذ من امرک وقدرتہ اتم من قدرتک کقولھم جمعت ھذا المال بقوۃ ساعدی یعنی بہ رأیہ وتدبیرہ وقدرتہ فانما عبر عنہ بالساعد للتمثیل لانہ محل القوۃ یوضح ذلک قولہ وموساہ احد من موسک یعنی قطعہ اسرع من قطعک نعبر عن القطع بالموسی لما کان سببا علی مذھب العرب فی تسمیۃ الشیئ باسم ما یجاورہ ویقرب منہ ویتعلق بہ کما سمیت البصر عینا والسمع اذنا۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیہقی ی صـ۳۴۲ ونحوہ فی مشکل الحدیث صـ۸۶ لابن فورک رح

قال الامام الرازی لفظ الساعد فی الحدیث ان صح محمول علی کمال القدرۃ ونظیرہ قولہ تعالی ان اللہ ھو الرزاق ذو القوۃ المتین۔ کذا فی اساس التقدیس صـ۱۳۵

باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لا شخص اغیر من اللہ

ای فی بیان جواز اطلاق الشخص والغیرۃ فی جنابہ تعالی فان الشخص فی العرف لا یطلق الا علی الجسم المؤلف الذی لہ شخوص وارتفاع واللہ سبحانہ منزہ عن ذلک۔ والغیرۃ فی الاصل مشتقۃ من تغیر القلب وھیجان النفس

والغضب بسبب المشاركة فيما به الاختصاص والله سبحانه منزه عن كل تغير ولكن يطلق هذان اللفظان فی حقه سبحانه وتعالٰی بالمعنی الذی یلیق بشانه لا بالمعنی الذی یستعمل فی المخلوقین مثل ان یقال ان المراد بالغیرة فی حقه تعالٰی شدة الکراهیة وشدة المنع والحمایة عبرت عنها بالغیرة واما لفظ الشخص فاشار البخاری الی ان لفظ الشخص وقع تجوزا من شیٔ او واحد ولاجل عدم وضوح اطلاق الشخص علی الله تعالٰی لم یفصح البخاری باطلاق الشخص علیه تعالٰی کما فعل فی شیٔ المار بل اورد ذلك علی سبیل الاحتمال فقال باب قول النبی صلی الله علیه وسلم لاشخص اغیر من الله۔ ولم یجزم باطلاق لفظ الشخص علی الله تعالٰی والحدیث الذی اورده فی الباب انما ورد فیه لفظ احد حیث ورد فیه ولا احد فلعله اشار الی انه یجوز اطلاق الشخص بمعنی الاحد علی الله تعالٰی۔

وقال الامام الرازی قدس الله سره لفظ الشخص ما ورد فی القرآن لکنه روی عن النبی صلی الله علیه وسلم قال لا شخص احب للغیرة من الله عز وجل وفی هذا الخبر لفظان یجب تاویلهما (**الاول**) الشخص والمراد منه الذات المعینة والحقیقة المخصوصة لان الجسم الذی له شخص وحجمیة یلزم ان یکون واحدا فاطلاق اسم الشخصیة علی الوحدة اطلاق اسم احد المتلازمین علی الآخر (**والثانی**) لفظ الغیرة ومعناه الزجر لان الغیرة حالة نفسانیة مقتضیة للزجر والمنع فکنی بالسبب عن المسبب ههنا والله اعلم کذا فی اساس التقدیس ص۹۱۔

وقال ابو سلیمان الخطابی رحمه الله تعالٰی اطلاق الشخص فی صفة الله سبحانه غیر جائز وذلك لان الشخص لا یکون الا جسما مؤلفا وانما سمی شخصا ما کان له شخوص وارتفاع ومثل هذا النعت منفی عن الله سبحانه وتعالٰی وخلیق ان لا تکون هذه اللفظة صحیحة وان تکون تصحیفا والشیٔ والشخص فی الشطر الاول من الاسم سواء فمن لم ینعم الاستماع لم یأمن الوهم ولیس کل الرواة یراعون لفظ الحدیث حتی لا یتعدوه بل کثیر منهم یحدث بالمعنی ولیس کلهم بفقیه وقد قال بعض السلف فی کلام له نعم المرأ ربنا لو اطعناه ما عصانا ولفظ المرأ انما یطلق فی الذکور من الآدمیین یقول القائل المرء باصغریه والمرأ مخبو تحت لسانه ونحو ذلك من کلامهم قائل هذه الکلمة لم یقصد به المعنی الذی لا یلیق بصفات الله سبحانه ولکنه ارسل الکلام علی بدیهة الطبع من غیر تامل ولا تنزیل له علی المعنی الاخص به وحری ان یکون لفظ الشخص انما جری من الراوی علی هذا السبیل ان لم یکن ذلك غلطا من قبل التصحیف ولو ثبتت هذه اللفظة لم یکن فیها ما یوجب ان یکون الله سبحانه شخصا فانما قصد اثبات صفة الغیرة لله تعالٰی والمبالغة فیه وان احدا من الاشخاص لا یبلغ تمامها وان کان غیورا فهی من الاشخاص جبلة جبلهم الله تعالٰی علیها فیکون کل شخص فیها بمقدار ما جبله الله تعالٰی علیه منها وهی من الله تعالٰی علی طریق الزجر عما یغار علیه وقد زجر عن الفواحش کلها ما ظهر منها وما بطن وحرمها فهو اغیر من غیره فیها والله اعلم۔

وقال ابو بکر الاسماعیلی قوله لا شخص اغیر من الله لیس فیه ایجاب ان الله شخص وهذا کما روی ما خلق الله شیئا اعظم من آیة الکرسی۔ فلیس فیه اثبات خلق آیة الکرسی ولیس فیه الا ان لا خلق فی العظم کآیة الکرسی لان آیة الکرسی مخلوقة کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۲۷۷۔

وحاصله

ان المحفوظ فی الروایة هو لفظ لا احد اغیر وهو المعروف عند الثقات والاثبات واما لفظ لا شخص فلم

يقع في البخاري الا تعليقا ولعله من تصرف الراوي ومع ذلك معناه ما ذكره الاسماعيلي والخطابي والله اعلم۔
قال القرطبي اصل وضع الشخص في اللغة لجرم الانسان وجسمه يقال شخص فلان وجسمانه واستعمل في كل شئ ظاهر يقال شخص الشئ اذا ظهر وهذا المعنى محال على الله تعالى فوجب تاويله فقيل معناه لا مرتفع وقيل لا شئ وقيل لا احد او لا موجود وقد ثبت في الرواية الاخرى لا احد وكان لفظ الشخص اطلق مبالغة في اثبات وجوده تعالى اه - كذا في استحالة المعية بالذات صـ١٩١ - للشيخ خضر الشنقيطي رح

باب قل اي شئ اكبر شهادة قل الله فسمى الله نفسه شيئا الخ

المقصود بهذا الباب بيان جواز اطلاق الشئ بمعنى الموجود على الله سبحانه فهو سبحانه شئ لا كالاشياء۔
واما الشئ بمعنى المشئ وجوده فلا يطلق الا على الحادث قال ابن بطال انتزع البخاري هذه الترجمة من كلام عبد العزيز بن يحي المكي فانه قال في كتاب الحيدة سمى الله نفسه شيئا اثباتا للوجود ونفيا للعدم وتكذيبا للدهرية ومنكري الالوهية - اه واهل السنة واهل الاعتزال كلهم متفقون على جواز اطلاق الشئ على الله سبحانه وتعالى ونقل عن الجهمية انهم يمنعون اطلاق الشئ على الله تعالى ويقولون ان الشئ اسم للحادث ونقل عن هشام ان الشئ اسم للجسم فلا يطلق عليه تعالى - وقال العلامة البياضي في اشارات المرام من عبارات الامام ای الامام ابی حنیفة رح في صـ١١١ - انه تعالى شئ كما دل قوله تعالى اي شئ اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم على ان ذاته شئ لا كالاشياء كما دل عليه قوله تعالى ليس كمثله شئ - ولم يجعل الشئ اسما من اسمائه تعالى لئلا يتوهم دخوله في جملة الاشياء المخلوقة - انتهى - وقال صدر الاسلام البزدوي قال بعض الكرامية انه جسم تسمية لا حقيقة وقالوا جسم لا كالاجسام وعند اهل السنة والجماعة وعامة المعتزلة والاشعرية ليس بجسم تسمية ولا يجوز ان يسمى جسما لانه لم يرد ذلك في كتاب الله تعالى ولا في خبر مشهور وهو عند اهل اللغة اسم لمن له جسامة وضخامة وذلك لا يكون الا باجتماع الجواهر والله تعالى منزه عن ذلك ولان الجسم يكون مركبا والله تعالى يتعالى عن التركيب نعم يجوز عند اهل السنة ان يسمى الله شيئا ويسمى نفسا ويسمى ذاتا فانه ورد ذلك في كتاب الله تعالى - قال تعالى قل اي شئ اكبر شهادة قل الله - وقال تعالى اخبارا عن عيسى عليه السلام تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ولان الشئ ينبئ عن الوجود لا غير ولا ينبئ عن شئ آخر لانه اذا قيل لا شئ يقتضي النفي والعدم فانه اذا قيل لا شئ في الدار يكون نفيا للموجود اصلا وكذا النفس اسم للموجود لا غير يقال نفس الكلام ونفس المسألة ونفس الايمان وكذا الذات اسم للموجود لا غير - وعند جهم بن صفوان والفلاسفة الذين يقولون بالصانع لا يسمى شيئا ولا نفسا ولا ذاتا ويسمى موجودا بلا خلاف - كذا في اصول الدين للامام البزدوي ملخصا صـ٢٢-٢٤

والحاصل

انه يجوز ان يقال للحق سبحانه انه شئ اثباتا للوجود ونفيا للعدم ولكن لا يجوز ان يجعل الشئ
اسما
من اسماء
الله تعالى

باب قوله تعالیٰ وکان عرشه علی الماء ـ وهو رب العرش العظيم

المقصود من هذا الباب بيان امرين (الاول) اثبات استواءه تعالیٰ على العرش العظيم استواء يليق بعز جلاله وعلو مجده وكبرياءه استواء منزها عن الاستقرار والتمكن والمماسة والاتصال والحلول والانتقال مقدسا عن سمات الحدوث والفناء والزوال وحاشا ان يحمله العرش بل العرش وحملته محمولون بلطف قدرته ومقهورون فی قبضته فان الله سبحانه كان ولا عرش ولا كرسی ولا جهة ولا مكان فنحن نؤمن بان الله سبحانه استوى على العرش مع الحكم بانه ليس كاستواء الاجسام على الاجسام من التمكن والمماسة والمحاذاة لما جاء لقيام البراهين القطعية باستحالة وصف الله تعالیٰ بالمماسة والاعتماد على الاجسام وان يكون جسم يحمله على سطحه تعالیٰ الله عن ذلك علوا كبيرا بل نؤمن بان الاستواء ثابت له تعالیٰ بمعنی يليق به تعالیٰ والمجسمة يفسرون الاستواء بالاستقرار والتمكن ـ سبحانه وتعالیٰ عما يصفون ـ

قال الامام البيهقی فی كتاب الاعتقاد ص۴۲ يجب ان يعلم ان استواء الله سبحانه وتعالیٰ ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار فی مكان ولا مماسة لشئ من خلقه لكنه مستو على عرشه كما اخبر بلا كيف بلا اين بائن من جميع خلقه وان اتيانه ليس باتيان من مكان الی مكان وان مجيئه ليس بحركة وان نزوله ليس بنقلة وان نفسه ليس بجسم وان وجهه ليس بصورة وان يداه ليست بجارحة وان عينه ليست بحدقة وانما هذه اوصاف جاء بها التوقيف فقلنا بها ونفينا عنها التكييف فقد قال تعالیٰ ليس كمثله ـ وقال ولم يكن له كفوا احد وقال هل تعلم له سميا ـ كذا فی كتاب الاعتقاد ص۴۲ ـ

وقال الامام ابو بكر بن فورك ذكر ابن خزيمة صاحب كتاب التوحيد بابا ترجمه باستوائه على العرش واوهم معنى التمكين والاستقرار وذلك منه خطأ لان استواءه سبحانه على العرش ليس على معنى التمكن والاستقرار بل هو على معنى العلو بالقهر والتدبير وارتفاع الدرجة بالصفة على الوجه الذي يقتضي مباينة الخلق كذا فی مشكل الحديث ص۱۴۶ وص۱۴۷ ـ

وقال البيهقی فی كتاب الاسماء والصفات ص۳۹۶ ـ ليس معنى قول المسلمين ان الله استوى على العرش هو انه مماس له او متمكن فيه او متحيز فی جهة من جهاته لكنه بائن من جميع خلقه وانما هو خبر جاء به التوقيف فقلنا به ونفينا عنه التكييف اذ ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ـ كذا فی باب ما جاء فی العرش والكرسی من كتاب الاسماء والصفات له ص۳۹۶ ـ وزاد البيهقی عند الكلام على آية الاستواء والقديم سبحانه عال على عرشه لا قاعد ولا قائم ولا مماس ولا مباين عن العرش بمعنى الاعتزال والتباعد لان المماسة والمباينة التی ضدها والقيام والقعود من اوصاف الاجسام والله عز وجل احد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا احد فلا يجوز عليه ما يجوز على الاجسام تبارك وتعالیٰ ـ ص۴۱۰ فی باب ما جاء فی قول الله عز وجل الرحمن على العرش استوى ـ ثم قال فی ص۴۱۱ ان الله تعالیٰ مستو على عرشه وانه فوق الاشياء بائن منها بمعنى انه لا تحله ولا يحلها ولا يمسها ولا يشبهها وليست البينونة بالعزلة تعالیٰ الله ربنا عن الحلول والمماسة علوا كبيرا انتهى كلامه رح ـ

وكيف وقد اجمع اهل الحق على انه سبحانه منزه عن الجسمية ولوازم الجسمية فقد كان الله

ولامکان ولازمان ولاعرش ولافرش اذلو کان فی مکان وجهة لزم قدمهما ولزم ان یکون الحق سبحانه جسمالان المکان هو الفراغ الذی یشغله الجسم قال الامام البیهقی و استدل بعض اصحابنا فی نفی المکان عنه بقول النبی صلی اللہ علیه وسلم انت الظاهر فلیس فوقك شئ وانت الباطن فلیس دونك شئ واذ الم یکن فوقه شئ ولادونه شئ لم یکن فی مکان کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۴۰۰

وقال الامام الرازی قدس اللہ سرہ لوکان العرش مکانا لمعبودهم لکانت الملائکة الذین یحملون العرش حاملین الٰه العالم وذلك غیر معقول لان الخالق هو الذی یحفظ المخلوق واما المخلوق فلا یحفظ الخالق ولا یحمله کذا فی اساس التقدیس ص۱۵۵

وقال الامام فی تفسیرہ قال تعالیٰ ویحمل عرش ربك فوقهم یومئذ ثمانیة فلوکان اللہ العالم فی العرش لکان حامل العرش حاملا للاله فوجب ان یکون الاله محمولا حاملا ومحفوظا حافظا و ذلك لا یقوله عاقل - وایضا ان اللہ تعالیٰ غنی علی الاطلاق وذلك یوجب کونه غنیا عن المکان والجهة - کذا فی التفسیر الکبیر ص۳۳۲ ج۴ فانه تعالیٰ کان ولاعرش ولا مکان فلما خلق فیستحیل انه بعد خلق الخلق صار مستقرا علی العرش بعد ان لم یکن کذلك - کذا فی اساس التقدیس ص۱۵۶ ثم اذا کان محمولا کان محصورا وکان اصغر واضعف من الحامل وکل ذلك محال علی اللہ سبحانه ولان ما کان فی مکان فانه متناہٍ بتناهی مکانه وهو ذو وجهات ست او خمس متناهیة فی مکانه وهذہ صفات الجسم واللہ سبحانه منزہ عن ذلك وایضا هو سبحانه منزہ عن ان یوصف بالاستقرار علی العرش فان کل مستقر علی جسم ومتمکن علیه لابد ان یکون مقدرا بمقدار ما ان یکون اکبر منه او اصغر او مساویا له وکل ذلك لا یخلو عن التقدیر والتحدید وهو باطل علی اللہ عزوجل - وایضا کل ما کان فی مکان وجهة یمکن ان یشار الیه بحسب الحس واللہ سبحانه منزہ عن ذلك ثم ان هذا الباب تمهید للباب الآتی الذی یعقدہ المصنف رح لاثبات صفة العلو والفوقیة له تعالیٰ من غیر کیف ولاجهة ولا محاذاة

والامر الثانی المقصود بهذا الباب

اثبات ان العرش مخلوق بدلیل قوله تعالیٰ وهو رب العرش العظیم فدل علی ان العرش مربوب والمربوب مخلوق ولانه ثبت ان للعرش فوقا وتحتا وانه ذو قوائم وهذہ صفة المخلوق ولانه شئ محمول تحمله الملائکة والمحمول لا یکون قدیما وما ذکرہ البخاری من الآیات والاحادیث کاف فی اثبات مخلوقیة العرش وفی الرد علی من ذهب الی قدم العرش وازلیته فان القول بقدم العرش باطل بلاشبهة قال البدر العینی والشهاب العسقلانی ما حاصله ان الامام البخاری ذکر قطعتین من آیتین کریمتین یعنی قوله تعالیٰ وکان عرشه علی الماء وقوله تعالیٰ وهو رب العرش العظیم فذکر هاتین القطعتین تنبیها علی فائدتین (الاولیٰ) من قوله تعالیٰ وکان عرشه علی الماء هی لدفع توهم من توهم ان العرش لم یزل مع اللہ تعالیٰ وتمسك هذا الواهم بقوله صلی اللہ علیه وسلم فی الحدیث کان اللہ ولم یکن شئ قبله وکان عرشه علی الماء فدل علی ان العرش لم یزل مع اللہ تعالیٰ وهذا مذهب باطل اذ لا یدل قوله تعالیٰ وکان عرشه علی الماء علی انه حال علیه وانما اخبر عن العرش خاصة بانه علی الماء ولم یخبر عن

نفسه بانه حالٌ عليه تعالى الله عن ذلك لانه خالق العرش ومالكه والله ليس لاوليته حد ولا منتهى وقد كان في اوليته وحده ولا عرش معه (والفائدة الثانية) من قوله تعالى وهو رب العرش العظيم لدفع توهم من زعم من الفلاسفة ان العرش هو الخالق الصانع فقوله تعالى وهو رب العرش العظيم يبطل هذا القول الفاسد لانه يدل على ان العرش مربوب وكل مربوب مخلوق و المخلوق كيف يكون خالقا وختم الباب بالحديث الذي فيه فاذا انا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش فان في اثبات القوائم للعرش دلالة على انه جسم مركب له ابعاض واجزاء والجسم المؤلف مخلوق وحادث محدث (ذكر العرش) قال الامام البيهقي في كتاب الاسماء والصفات اتفقت اقاويل اهل التفسير على ان العرش هو السرير وانه جسم خلقه الله وامر ملائكته بحمله وتعبدهم بتعظيمه والطواف به كما خلق في الارض بيتا وامر بني آدم بالطواف به واستقباله في الطواف وفي الآيات التي ذكرها والاحاديث والآثار دلالة على صحة ما ذهبوا اليه - كذا في الفتح ص ٣٤١ ج ١٣ والعمدة ص ٥٤٣ ج ١٢

قال ابن الجوزي قال الخليل بن احمد العرش (في اللغة) السرير وكل سرير للملك يسمى عرشا والعرش مشهور عند العرب في الجاهلية قال تعالى ورفع ابويه على العرش وقال تعالى يايتيني بعرشها كذا في دفع شبهة التشبيه ص ١٧ والمراد بالعرش - الجسم العظيم الذي فوق السموات وقد قال غير واحد من العلماء العرش هو الجسم العظيم المحيط بجميع الكائنات وهو منتهى العالم في العلو وذهبت الفلاسفة الى ان الكرسي هو الفلك الثامن والعرش هو الفلك التاسع وقالوا ان العرش كروي مستدير من جميع جوانبه محيط بسائر الافلاك وبالعالم من كل جهة ويسمونه بالفلك الاطلس ومحدد الجهات -

ذكر الكرسي

قال الله عز وجل وسع كرسيه السموات والارض - اختلفوا في الكرسي فقيل هو العرش نفسه - وقيل غيره والصحيح ان الكرسي غير العرش كما قال ابو هريرة الكرسي موضوع امام العرش وقال ابن عباس هو موضع القدمين قال الامام البيهقي تاويله عند اهل النظر مقدار الكرسي من العرش كمقدار كرسي يكون عند سرير قد وضع لقدمي القاعد على السرير فيكون السرير اعظم قدرا من الكرسي الموضوع دونه موضعا للقدمين هذا هو المقصود من الخبر عند بعض اهل النظر والخبر موقوف لا يصح رفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم واما المتقدمون من اصحابنا فانهم لم يفسروا امثال هذه ولم يشتغلوا بتاويلها مع اعتقادهم ان الله تعالى واحد غير متبعض ولا ذي جارحة كذا في كتاب الاسماء والصفات ص ٣٥٢ وقال الامام القرطبي قال ابن عطية في قول ابي موسى الكرسي موضع القدمين يريد هو من عرش الرحمن كموضع القدمين من اسرة الملوك فهو مخلوق عظيم بين يدي العرش العظيم نسبته فيه كنسبة الكرسي الى السرير وليس فيه اثبات المكان لله تعالى كذا في تفسير القرطبي ص ٢٧٧ ج ٣ وهكذا في كتاب الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٢

ذكر اختلاف العلماء في معنى الاستواء

اختلفت مسالك العلماء في مثل هذه الآيات فذهب ائمة السلف الى الانكفاف عن التاويل واجراء الظواهر

علے موارد ها وتفویض معانیها الی الله تعالے وذهب الخلف الی تاویلها واخراجها علے معان لا تنافی التنزیه علی طبق استعمالات العرب من غیر تحکم علے مراد الله تعالے۔ والمشبهة لا یقولون بالتفویض ولا بالتاویل اللائق بشانه تعالے بل یحملون علے الاستقرار والجلوس والحرکة ونحوها مما هو شان الاجسام تعالی الله عن خیالاتهم الوثنیة والسلف والخلف متفقون علے التنزیه والبعد عن التشبیه۔ ثم اختلف اهل السنة فی التاویل فقال بعض اهل السنة معناه ارتفع وقال بعضهم معناه علا کما حکی الامام البخاری هذین القولین حیث قال قال ابو العالیة استوی الی السماء معناه ارتفع ونقل البغوی فی تفسیره عن ابن عباس واکثر المفسرین ان معناه ارتفع ونحوه قال ابو عبیدة والفراء وغیرهما۔ واعترض علیه بانه تعالے لم یصف به نفسه وقال الامام البیهقی مراده ای مراد ابی العالیة بذلك والله اعلم ارتفاع امره کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۴۱۳

وقال البخاری۔ قال مجاهد استوی معناه علا علے العرش فسره بالعلو لا بالجلوس والاستقرار وحکی البیهقی هذا عن الاستاذ ابی بکر بن فورك فقال استوی بمعـ ... ثم قال لا یرید بذلك علوا بالمسافة والتحیز والکون فے مکان متمکنا فیه کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص ... واستحسنه کثیر من علماء اهل السنة ورجحوه علے التفسیر الاول لان الله سبحانه وصف نفسه بالعلی ولم یصف نفـ ... الارتفاع وفی لفظ الارتفاع ایهام الانتقال من سفل الی علو وهو محال علے الله سبحانه وتعالے فصح وصفه تعالے ... بالعلو دون الارتفاع فظهر الفرق بین اللفظین والمراد بالعلو العلو المعنوی لا العلو الحسی واین علو السلطان ... علو المکان فان العلو فی المکان کمال جسمانی وعلو الشان کمال ذاتی (قلت) العلو والرفعة متقاربان فے ا ... لیس بینهما فرق کبیر وقد جاء فی التنزیل العزیز رفیع الدرجات ذو العرش وقال بعضهم معناه الملك ... القدرة ومنه استوت له المملکة یقال لمن اطاعه البلاد وقیل معنی الاستواء التمام والفراغ من فعل الشیٔ ... منه قوله تعالے ولما بلغ اشده واستوی فعلی هذا معنی استوی علے العرش اتم الخلق وخص لفظ العرش ... لانه اعظم الاشیاء وقیل ان علے فی قوله علے العرش بمعنی الے فالمراد علے هذا انتهی الے العرش ای فیما یتعلق ... بالعرش لانه خلق الخلق شیئا بعد شیٔ۔ قال المحدث ابن المعلم فی نجم المهتدی۔ اعلم ارشدنا الله وایاك ان ... العلماء انقسموا فے تاویل الرحمن علے العرش استوی قسمین فریق اوّل الترکیب وفریق اوّل الافراد وهولاء ... بین قسم اوّل استوی وقسم اوّل العرش۔ ولان الرحمن معلوم لا خلاف فیه ولا کلام فلا حاجة الی تاویله) ثم سرد ... لمعلم تلك المعانی الخمسة عشر عازیا کل معنی منها الی قائله کالاشعری وابی منصور وابی اسحاق الاسفر ... وعبد القاهر التمیمی وابی جعفر اسمنانی وامام الحرمین وغیرهم وتلك المعانی نحو الملك واستئثار الملك ... استواء الحکم والاستیلاء المجرد عن معنی المغالبة والاقبال والقصد والاتقان وعلو العظمة والعزة وعلو القهر ... والغلبة الی غیر ذلك من المعانی المذکورة فی الجزء الخامس من نجم المهتدی ثم قال ابن المعلم فقد ظهر لکم ایـ ... لله هذه التاویلات فایها ترجح عندکم فاحملوا اللفظ علیه فان الظاهر منفی باجماع اهل السنة فلله الحمد علے اتبا ... ه۔ کذا فی حاشیة کتاب الاسماء والصفات ص۴۰۶

فاذا کان لفظ استوی محتملا لخمسة عشر معـ ... اللغة فکیف جاز للمجسمة الاستدلال بظاهر قوله تعالی الرحمن علے العرش استوی ان المراد ... الاستقرار والجلوس لان الاستواء له معان عـ ... ة ولا استدلال مع تعـ ... الاحتمال۔

كَلِمَةٌ لسيدنا على كرم الله وجهه - فِي العَرْش

قال الاستاذ عبد القاهر البغدادي المتوفى سنة ۴۲۹ھ فى كتابه الفَرق بَيْنَ الفِرَق ص۳۳۳ فی بيان الاصول التى اجتمع عليها اهل السنة حيث قال، واجمعوا (اى اهل السنة) على انه تعالى لايحويه مكان ولايجرى عليه زمان على خلاف قول من زعم من الهشامية والكرامية انه مماس لعرشه. وقد قال امير المؤمنين على رضى الله عنه ان الله خلق العرش اظهارا لقدرته لا مكانا لذاته وقال ايضا. قد كان ولا مكان وهو الآن على ما كان. انظر ص۳۳۳ من كتاب الفَرق بين الفِرَق والحاصل انه سبحانه وتعالى خلق الامكنة والازمنة والاحوال المختلفة وكان الله ولم يكن معه شئ فالآن على ما كان. قبل خلق المكان والزمان.

شُبهة للمشبهة والجواب عنها

اعلم ان المشبهة احتجوا على اثبات المكان لله تعالى بقوله تعالى أأمنتم من فى السماء

والجوابُ عنه

ان هذه الآية لايمكن اجراءها على ظاهرها باتفاق المسلمين لان كونه فى السماء يقتضى كون السماء محيطة به من جميع الجوانب فيكون اصغر من السماء والسماء اصغر من العرش بكثير فيلزم ان يكون الله تعالى شيئا حقيرا بالنسبة الى العرش وذلك باتفاق المسلمين محال ولانه تعالى قال قل لمن ما فى السموات والارض قل لله فلو كان الله فى السماء لوجب ان يكون مالكا لنفسه وهذا محال فعلمنا ان هذه الآية يجب صرفها عن ظاهرها الى التاويل ثم فيه وجوه (احدها) ان تقدير الآية أأمنتم من عذابه فى السماء فان البلاء على من يكفر بالله انما ينزل من السماء فالسماء موضع عذابه وقهره كما انه موضع نزول رحمته ونعمته (ثانيها) ان تقدير الآية من فى السماء سلطانه وملكه وقدرته ومنه ينزل امره ونهيه وانما خص العالم العلوى بالذكر وان كان سلطانه فى العالم السفلى ايضا لانه اعجب واغرب فالتخويف به اشد واعظم. (ثالثها) ان العرب كانوا مقرين لوجود الاله ولكنهم كانوا يعتقدون بانه فى السماء وان الرحمة والعذاب ينزلان منه فقيل لهم على حسب اعتقادهم أأمنتم من تزعمون انه فى السماء وهو متعال من المكان ان يعذبكم بخسف او بحاصب فهذه الآية تخويف للمشبهة على حسب اعتقادهم.

تفصِيل اقوَال العُلماء فى مسَئلة الاستواء

اعلم ان مبحث الاستواء على العرش من اهم مباحث اصول الدين وقد علمت فيما سبق اجماله والآن نريد تفصيله وبسطه بان نعرض عليك نقول السلف الصالحين والمتكلمين والعارفين حتى يتجلى لك وجه الحق فيه انشاء الله تعالى فنقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق وهو الهادى الى سواء الطريق اختلف الناس فى الاستواء المذكور فى الآية على مسالك:

المسلك الاوّل ـ مسلك المجسّمة والمشبّهة

قالت المجسمة والمشبهة لعنهم الله تعالیٰ ـ الاستواء هو الاستقرار والقعود والجلوس علی العرش کما فی المخلوق وقالوا انه مستقر علی عرشه بذاته العلیة استواء حقیقیا وتمسکوا بظاهر قوله تعالیٰ الرحمٰن علی العرش استوی فان الظاهر من الاستواء هو الاستقرار والجلوس ثم ان بعضهم یقول ان استواءه حقیقی بالذات لکنه مخالف لاستوائنا وطائفة منهم تقول ان استواءه علی العرش استواء حسی ومکانی کاستوائنا علی ظهور الرکائب کما قال تعالیٰ لتستووا علی ظهوره او کاستوائنا علی السفینة کما قال تعالیٰ فاذا استویت انت ومن معك علی الفلك قال الامام ابو الحسن الاشعری فی بیان اقوال المجسمة ـ قال هشام بن الحکم (من المجسمة) ان ربه فی مکان دون مکان وان مکانه هو العرش وانه مماس للعرش وان العرش قد حواه وحده وقال بعض اصحابه ان الباری قد ملأ العرش وانه مماس له وقال بعض من ینتحل الحدیث ان العرش لم یمتلئ به وانه یقعد نبیه علیه الصلاة والسلام علی العرش وقال بعضهم الاستواء القعود والتمکن کذا فی مقالات الاسلامیین للامام ابی الحسن الاشعری صـ ٢٦٠ / ١٢

وقال الاستاذ عبد القاهر البغدادی زعمت المشبهة ان استواءه علی العرش بمعنی کونه مماسا لعرشه من فوقه وابدلت الکرامیة لفظ المماسة بالملاقاة وزعم بعضهم انه لا یفضل منه علی العرش شیء وزعم آخرون انه اکبر من العرش الخ کذا فی اصول الدین صـ ١١٢

وقال ابو الفرج ابن الجوزی الحنبلی ـ جمیع السلف علی ایراد هذه الآیة کما جاءت من غیر تفسیر ولا تاویل وقد حمل قوم من المتاخرین هذه الصفة علی مقتضی الحس فقالوا استوی علی العرش بذاته وهذه زیادة لم ینقلوها انما فهموها من احساسهم وهو ان المستوی علی الشیء انما یستوی بذاته قال ابن حامد الاستواء مماسة وصفة لذاته والمراد به القعود قال وذهبت طائفة من اصحابنا الی ان الله تعالیٰ علی عرشه ما ملأه وانه یقعد نبیه معه علی العرش وعلی ما حکی تکون ذاته اصغر من العرش فالعجب من قول هذا ما نحن مجسمة وذهبت طائفة الی ان الله تعالیٰ علی عرشه قد ملأه والاشبه انه مماس للعرش والکرسی موضع قدمیه (قلت) المماسة انما تقع بین جسمین وما ابقی هذا فی التجسیم بقیة کذا فی دفع شبهة التشبیه لابن الجوزی ملخصا من صـ ١٨ الی صـ ٢٢

(قلت) بل هو تشبیه محض وتجسیم صریح ـ تعالیٰ الله عن الاستقرار والتحیز والتمکن لان الاستقرار من صفات الاجسام ویلزم منه الحلول والتناهی وهو محال فی حق الله تعالیٰ ولائق بالمخلوقات فانه من سمات الحدوث والحادثات ومن المعلوم ان الاستواء فی قوله تعالیٰ لتستووا علی ظهوره بمعنی الاستقرار علی ظهور الانعام والسفن وذلك من صفات الآدمیین فمن جعل الاستواء علی العرش بمعنی الاستقرار والتمکن فقد ساوی بین الخالق وبین خلقه وقد اتفقت الامة علی ان استواء الحق لیس کاستواء الخلق ومعاذ الله ان یکون استواء الرحمٰن علی العرش کاستواء نوح وقومه علی الفلك فان هذا کله استواء مخلوق علی مخلوق بارتفاع وتمکن فی مکان واتصال وملامسة ولا نضرب له المثل بشیء من ذلك وله المثل الاعلیٰ ولو کان الاستواء بمعنی الاستقرار والتمکن لزم ان یکون العرش

مکانا ازلیا لله تعالےٰ لان الله سبحانه ازلی فلا بد ان یکون مکانه ازلیا فاهل الحق یقولون ان الله سبحانه استوی علی العرش استواء یلیق بجلاله لا کاستواء خلقه من التمکن والاستقرار المکانی و القعود والجلوس ومن زعم ان العرش مستوی الرب تبارک وتعالےٰ ومستقره ومقعده لاتقاضل وغوی۔ والجواب[1] عن تمسکهم بآیة الاستواء بانا نؤمن بانه تعالےٰ استوی علی العرش مع الحکم بانه لیس کاستواء الاجسام علی الاجسام من التمکن والمماسة والمحاذاة لها لقیام البراهین القطعیة باستحالة ذلک فی حقه تعالےٰ بل نؤمن بان الاستواء ثابت له تعالےٰ بمعنی یلیق به تعالےٰ۔ والاستواء له فی اللغة معان سوی الاستقرار کالاستیلاء والاقبال والقصد وکالتمام والکمال ونحو ذلک واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال لان اللفظ اذا کان مشترکا بین معان لا یکون حجة فینبغی ان یحمل الاستواء علی المعنی اللائق بشانه تعالےٰ مع غیر قطع بانه المراد۔

(فان قیل) قد روی عن الکلبی ومقاتل ان المراد بالاستواء الاستقرار وقیل انه مروی ایضا عن ابن عباس کما ذکره البیهقی فی کتاب الاسماء والصفات ص۴۱۳ **(قیل له)** قد صرح البیهقی بان هذه الروایة منکرة وفی هذا القول رکاکة لا یلیق بابن عباس ان یقول ان الاستواء علی العرش بمعنی استواء الخلائق علی السریر وعلی تقدیر ثبوته وصحته لیس المراد به الاستقرار الحسی بذاته العلیة کما یقوله المجسمة تعالےٰ الله عن ذلک علوا کبیرا بل المراد به استقرار الامر والحکم کما فی قوله تعالےٰ الی ربک یومئذ المستقر ای استقر الحکم والملک له تعالےٰ او المراد بالاستقرار استکمال الامر وانتهاءه الیه تعالےٰ وحاشی ابن عباس ان یصدر منه مثل ما یقوله المجسمة من انه استقر حسی وجسمانی بذاته العلیة علی العرش۔ سبحانه وتعالےٰ عما یقولون علوا کبیرا۔

والمسلک الثانی۔ مسلک الحشویة

وقالت الحشویة[2]۔ المراد بالاستواء الاستقرار علی العرش وهم یقولون الاستقرار علی العرش صفة لله تعالےٰ لکن بلا کیفیة وهؤلاء ایضا یتمسکون بظواهر النصوص ویحملونها علی مقتضی الحس ویقولون نحن ناخذ بالظاهر ونجری الآیات الموهمة تشبیها والاخبار المقتضیة حدا وعضوا علی الظاهر ویقولون استواءه صفة ذاتیة لا یعقل معناها والید صفة ذاتیة لا یعقل معناها والقدم صفة ذاتیة لا یعقل معناها ومن هؤلاء ابن حامد وصاحبه القاضی ابو یعلی وابن الزاغونی کما ذکرهم ابن الجوزی فی کتابه دفع شبهة التشبیه وقریب من هؤلاء ابن تیمیة وصاحبه ابن القیم کما یظهر من کتابه کتاب العرش و شرح حدیث النزول له۔ رد علیه التقی السبکی فی کتابه السیف الصقیل فراجعه۔ والله اعلم بحقیقة الحال

---

[1] انظر ص۱۰۶ ج ۲۔ من الاتحاف شرح الاحیاء [2] الحشویة طائفة من المحدثین بالغوا فی اجراء الآیات والاحادیث التی یتوهم منها التشبیه علی ظاهرها فتوغلوا فی التجسیم الغلیظ حتی اثبتوا الله تعالیٰ جسما والاعضاء۔ کذا فی حاشیة کتاب الارشاد للامام الحرمین ص۳۹

نقول هؤلاء كله تدليس وتمويه متضمن للتكييف والتشبيه قال العلامة الزبيدي وسر الامر ان هؤلاء يمتنعون عن التاويل معتقدون حقيقة التشبيه غير انهم يدلسون ويقولون له يد لا كالايدي وقدم لا كالاقدام واستواء بالذات لا كما نعقل فيما بيننا فليقل المحقق هذا كلام لا بد من استبيان قولكم نجري الامر على الظاهر ولا يعقل معناه تناقض۔ ان اجريت على الظاهر فظاهر السياق في قوله تعالى يوم يكشف عن ساق هو العضو المشتمل على الجلد واللحم والعظم والعصب والمخ فان اخذت بهذا الظاهر والتزمت بالاقرار بهذه الاعضاء فهو الكفر وان لم يمكنك الاخذ بها فاين الاخذ بالظاهر ألست قد تركت الظاهر وعلمت تقدس الرب عما يوهم الظاهر فكيف يكون اخذا بالظاهر وان قال الخصم هذه الظواهر لا معنى لها اصلا فهو حكم بانها ملغاة وما كان في ابلاغها الينا فائدة وهي هدر وهذا محال و في اللغة العرب ما شئت من التجوز والتوسع في الخطاب وكانوا يعرفون موارد الكلام ويفهمون المقاصد فمن تجافى عن التاويل فذلك لقلة فهمه بالعربية ومن احاط بطرق من العربية هان عليه مدارك الحقائق۔ كذا في الاتحاف شرح الاحياء للعلامة الزبيدي صـ ١١١ ج ٢۔

فمن زعم ان قوله تعالى الرحمن على العرش استوى محمول على الظاهر المتعارف فليت شعري ماذا يقول في قوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وفي قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فهل هو سبحانه بذاته فوق العرش وهو بذاته معنا اينما كنا وايضا قال تعالى في سورة الحديد هو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم اينما كنتم والله بما تعملون بصير فقد جمع الله في هذه الآية بين الاستواء على العرش والمعية مع الناس اينما كانوا فدل ذلك على ان الاستواء على العرش ليس بمعنى الاستقرار المكاني فانه ينافي المعية مع الخلق۔

والمسلك الثالث۔ مسلك المعتزلة

قالت المعتزلة الاستواء بمعنى الاستيلاء بالقهر والغلبة او بمعنى استواء التدبير وسياتي الكلام عليه ان شاء الله تعالى وبالغ ابن القيم في الرد على هذا التاويل وليس هو عندي من الدين القيم فقد استحسنه كثير من المتكلمين فلا باس بتفسير الاستواء بالاستيلاء بمعنى القهر والغلبة۔

وهذا التاويل وان كان للمعتزلة ولكنه تاويل حسن وعليه جرى الامام الغزالي في الاحياء وقال العلامة الزبيدي كون المراد بالاستواء الاستيلاء امر جائز الارادة عند الماتريدية اي يجوز ان يكون مراد الآية ولا يتعين كونه مرادا۔ كذا في الاتحاف صـ ١٠٦ ج ٢۔

المسلك الرابع۔ مسلك اهل السنة والجماعة

اتفق اهل السنة والجماعة كلهم من السلف والخلف على ان الباري سبحانه وتعالى قائم بنفسه متعال عن الافتقار الى محل يحله او مكان يقله لا يشبه شيئا من الحوادث ولا يشبهه شيء منها بل هو الحي القيوم الذي ليس كمثله شيء ولكنهم اختلفوا في الصفات المتشابهات كالوجه واليد والعين والاستواء

على العرش والمجيئ والنزول ونحو ذلك مما صح فى الكتاب والسنة هل يفوض علم معناه المراد الى الله تعالى مع التنزيه لله سبحانه عما يوهم ظاهر اللفظ من الجسمية والجهة والمشابهة والمماثلة او يؤول المتشابه بمعنى يليق بعلو شانه سبحانه فالاول مذهب السلف وهو مذهب التفويض والتنزيه ـ والثانى مذهب الخلف وهو مذهب التاويل والتنزيه فمختار السلف عدم التاويل وتفويض الامر الى الله تعالى والاعتقاد بحقيقة مراد الله تعالى من غير ان يعرف مراده مع اعتقاد التنزيه عن التمثيل والتشبيه ومنهم الامام الاعظم ابو حنيفة النعمان واصحابه وامام دار الهجرة مالك بن انس والامام الشافعى والامام احمد بن حنبل وامثالهم ومختار الخلف التعرض الى تفسير المتشابهات وتاويلها بمعان لائقة بجنابه سبحانه وتعالى غير جازمين بانه مراده سبحانه وتعالى والسلف والخلف كلهم متفقون على التنزيه عن ظاهر اللفظ على حد ما تتعقله الناس لكون حقيقته تعالى مخالفة لسائر الحقائق فلا يجوز حمل صفات الحق تعالى على ما يتعقل من صفات الخلق ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات ـ قال القاضى النجم ابن القاضى عجلون فى شرح الشيبانية يروى كل من هذين القولين (اى التفويض والتاويل) عن الشيخ ابى الحسن الاشعرى رح انظر منه ص١٠ـ

وقال القاضى المذكور نقل بعض فقهاءنا ان امام الحرمين كان يتاول اولا ثم رجع فى آخر امره الى التفويض ونقل اجماع السلف على منع التاويل كما بيّن ذلك فى الرسالة النظامية ص٢٢ كذا فى بدايع المعانى ص١٣ وكذا فى الاتحاف شرح الاحياء للزبيدى ص١٠٩ ج ٢ـ

بيان مذهب السلف وذكر اقوالهم رح

الآثار عن السلف فى التفويض والتسليم كثيرة ـ نذكر بعضا منها فقد قال الامام ابو حنيفة رضى الله عنه فى كتاب الوصية ص١٠ ـ ونقر بان الله تعالى على العرش استوى من غير ان يكون له حاجة واستقرار عليه وهو حافظ العرش وغير العرش من غير احتياج فلو كان محتاجا لما قدر على ايجاد العالم وتدبيره كالمخلوقين ولو كان محتاجا الى الجلوس والقرار فقبل خلق العرش اين كان الله ـ تعالى الله عن ذالك علوا كبيرا انتهى كلامه فاقر الامام ابو حنيفة بالاستواء وانكر الاستقرار على مكان فان الله سبحانه تعالى هو خلق الامكنة والازمنة والاحوال المختلفة وكان الله ولم يكن معه شئ فالآن على ما كان وقد روى ان مالكا سئل عن الاستواء فقال الاستواء معلوم والكيف مجهول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة واخرج البيهقى بسند جيد عن عبد الله بن وهب وغيره قال كنا عند مالك فدخل رجل فقال يا ابا عبد الله الرحمٰن على العرش استوى فكيف استوى فاطرق مالك راسه حتى علاه الرحضاء ثم رفع راسه فقال الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه ولا يقال كيف وكيف عنه مرفوع ولا اراك الا صاحب بدعة اخرجوه وهكذا روى عن ربيعة ابن ابى عبد الرحمٰن استاذ مالك انه سئل كيف استوى على العرش فقال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول وعلى الله الرسالة وعلى رسوله البلاغ وعلينا التسليم وهكذا نقل عن ام المؤمنين ام سلمة رضى الله تعالى عنها ففى كتاب السنة لابى القاسم اللالكائى عن ام سلمة رضى الله تعالى عنها انها قالت الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والاقرار به ايمان والجحود به كفر ـ وقال العلامة القارى بعد نقل قول مالك المذكور واختاره امامنا الاعظم (ابو حنيفة) وكذا كل ما ورد من الآيات والاحاديث المتشابهات من ذكر الوجه واليد والعين ونحوها من الصفات كذا فى ضوء المعالى لبدء الامالى ص١٣ وكذا فى نثر اللآلى على نظم الامالى ص٨ وهكذا روى

عن ابي يوسف ومحمد بن الحسن وغيرهما من السادات الحنفية كما في شرح الطحاوية وغيرها۔

بيان معنى قول مالك رح

قول الامام مالك رح الاستواء معلوم يعني مورده عند اهل اللغة معلوم فان للاستواء في كلام العرب خمسة عشر معنى ما بين حقيقة ومجاز فمنها ما يجوز على الله تعالى كالاستواء بمعنى الاستيلاء على الشئ او الاقبال على الشئ والقصد الى الشئ كما قال تعالى ثم استوى الى السماء اى قصد خلقها والاستتمام كقوله تعالى ولما بلغ اشده واستوى اى استتم شبابه وقوله تعالى كزرع اخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى اى استتم ذلك الزرع وقوى ومنها ما لا يجوز على الله تعالى بحال وهو ما اذا كان الاستواء بمعنى القعود والجلوس والتمكن والاستقرار والاتصال والمماسة والمحاذاة۔ كقوله تعالى فاذا استويت انت ومن معك على الفلك اى استقررت وقوله تعالى لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه اى تستقروا ومنها ما نقل عن ثعلب الاتصال والامتلاء والتماثل يقال استوى الوجه اى اتصل واستوى القمر امتلأ واستوى فلان وفلان اى تماثلا۔ فان شيئا من هذه المعاني لا يجوز على الله سبحانه لان هذا كله من لوازم الجسمية والظرفية والمكانية اذ من المعلوم بالضرورة ان من هو في مكان او مستقر على شئ او متصل ومماس لشئ فهو مقهور ومحاط به ويكون مقدرا ومحدودا وهو سبحانه وتعالى منزه عن التقدير والتحديد ومن ان يحويه شئ لان الاستقرار والمماسة لا تصح الا في الاجسام والجواهر التي لها حد والله سبحانه غير محدود بحد ونهاية فكيف يجوز ان يقال انه سبحانه مستقر او جالس على العرش او مماس له ولا نضرب له الامثال في المخلوقات فمعنى قول مالك ان الاستواء معلوم يعني موارد استعماله في اللغة معلومة او ان وصفه تعالى بانه على العرش استوى معلوم بطريق القطع ثابت بالكتاب والسنة لا يجوز الشك فيه وقوله والكيف مجهول معناه ان الكيفية اى الصفة التي ارادها الله تعالى مما يجوز عليه من معاني الاستواء فهي مجهولة لا نعلم المراد في الآية من معاني الاستواء ومحامله التي تصح في حق الله تعالى فمن يقدر ان يعينها ويبين ان مراد الله عز وجل من جملة معاني الاستواء هو هذا المعنى۔ فمعنى جهل الكيف هو ان كيفية فهم الآية بحملها على معنى معين مجهولة لنا بالنسبة الى فهمنا هذا هو المراد من الكلام وليس المراد منه ما يظنه جهلة المجسمة والمشبهة من ان الاستواء معلوم حقيقته وكيفيته مجهولة فهذا هو عين الكيف الذي قال مالك انه مرفوع عن الله تعالى لا يوصف به فكيفية الاستواء مختلفة في الحوادث في حال استوائهم على ما هم مستوون عليه مجهولة لمن لم يكن حاضرا للواحد منهم بعضهم متربع وبعضهم مضطجع وبعضهم مقنع الى غير ذلك فلو كان المراد بجهل الكيف ما وصف مع الاستواء الحقيقي لم يكن الله ممتازا عن البشر في جهل كيفية الاستواء بشئ تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا۔

وقوله والايمان به واجب اى على الوجه اللائق بعظمته وكبريائه وقدسه ونزاهته مع نفي التشبيه لان ما اخبر الله به حق وصدق فالايمان به واجب وجحوده كفر وقوله والسؤال عنه بدعة لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا عالمين به وبمعناه اللائق بشانه بحسب اللغة فلم يحتاجوا الى السؤال عنه والسؤال عن تعيين ما لم يرد فيه نص من الشارع بتعيينه والخوض والتفكر في شؤون الخالق جل مجده بدعة وصاحب البدعة رجل سوء تجب مجانبته واخراجه من مجالس العلم لئلا يدخل على المسلمين فتنة باظهار بدعته كما فعل عمر رض بصبيغ ولان

الاشتغال بمثله والسؤال عنه طريقة الزائغين فمن خاض فى السؤال عن كيفية الاستواء فقد اتبع المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وترك محكمات التنزيه والتقديس ـ سبحان ربك رب العزة عما يصفون

وخلاصة كلام مالك ان الاستواء معناه من حيث اللغة معلوم يأتى على وجوه عديدة منها ما يستحيل على الله عز وجل فهو منزه عنه ومنها ما يجوز على الله تعالے كالاستيلاء والاقبال والقصد ونحو ذلك وهو غير متعين فلا ينبغى الخوض والتفكر فيما ابهمه الله تعالے فان الخوض والتفكر فى شأن الخلق والتصدى لما لم يتصدى له الصحابة بدعة وانما يجب عليك الايمان بالاستواء اللائق بشانه تعالى مع نفى التشبيه والتمثيل ـ والمستحيل على الرب الجليل فلا يلزمك سواه واياك واياه ـ

وقول مالك رح للسائل انى لاحسبك ضالا ثم امر به فاخرج وفى رواية فانى اخاف ان يكون شيطانا ـ نص قاطع على ان الاستواء فى الآية ليس على ظاهره المتعارف عند الناس بمعنى القعود والجلوس كما يكون فى المخلوق ومن اعتقد ان الاستواء بمعنى الجلوس والقعود فقد ضل وانما المراد به معنى يناسب التنزيه ولا يوهم التشبيه ولا يقتضيه

وسئل الامام الشافعى قدس الله روحه عن الاستواء فقال آمنت بلا تشبيه وصدقت بلا تمثيل واتهمت نفسى فى الادراك وامسكت عن الخوض فيه كل الامساك ـ

وسئل الامام احمد رحمة الله عليه ايضا فقال الاستواء كما اخبر لا كما يخطر للبشر ـ وايضا روى عنه انه قال الاستواء هو كما اراد وروى الخلال عنه فى السنة استوى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف وعلى ما قال جرى كبار اصحابه كابراهيم الحربى وابى داؤد والاثرم وابى الحسين المنادى وابى الحسن التميمى وابى محمد رزق الله وغيرهم من اساطين الائمة فى مذهب الامام احمد رح فمن قال عنه انه قال فى الاستواء انه من صفات الذات او صفات الفعل او انه قال ان ظاهره مراد فقد افترى عليه وحسيبه الله تعالے فيما نسب اليه مما فيه الحاقه عز وجل بخلقه الذى هو كفر صراح لمخالفته كلامه فمن قال استوى الحق بذاته على العرش فقد اجراه مجرى الحسيات وذلك عين التشبيه ويجب تنزيه الحق سبحانه عما لا يليق بشانه من تشبيه وتجسيم ويجب امرار الاحاديث كما جاءت اى من غير قياس بشئ ومن غير تشبيه بحادث ومن غير زيادة ولا نقص فمن اخذ بالظواهر وقع فى الغلط من سوء فهمه ـ فسموا الاخبار اخبار صفات وانما هى اضافات وليس كل مضاف صفة له فانه سبحانه وتعالے قال ونفخت فيه من روحى ـ وليس لله صفة تسمى روحا فقد ابتدع من سمى المضاف صفة ونادى على نفسه بالجهل وسوء الفهم فهؤلاء يجرون الاحاديث على مقتضى العرف والحس ويقولون ينزل بذاته وينتقل ويتحرك ويجلس على العرش بذاته ثم يقولون لا كما يعقل ـ يغالطون بذلك من يسمع من عامى وسئ الفهم وذلك عين التناقض ومكابرة فى الحس والعقل لانه كلام متهافت يدفع آخره اوله وفى كلامهم تنزهه غير انا لا ننفى عنه حقيقة النزول ـ ملخص ومختصر من كتاب دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك الى السيد الجليل الامام احمد رح من تصنيف الشيخ تقى الدين الحصنى الدمشقى المتوفى

سنه ٨٢٩ھ

رحمة الله عليه

الکلام النورانی للامام ابی بکر الباقلانی

قال امام المتکلمین سیف الاسلام القاضی ابوبکر الباقلانی المتوفی سنہ ۴۰۳ھ یجب ان یعلم ان کل مایدل علی الحدوث او علی سمة النقص فالرب تعالی یتقدس عنه فمن ذلک انه تعالی متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بصفات المحدثات وکذلک لا یوصف بالتحول والانتقال ولا القیام ولا القعود لقوله تعالی لیس کمثله شئ وقوله تعالی ولم یکن له کفوا احد۔ ولان هذه الصفات تدل علی الحدوث والله تعالی یتقدس عن ذلک (فان قیل) الیس قد قال۔ الرحمن علی العرش استوی۔ قلنا بلی قد قال ذلک ونحن نطلق ذلک وامثاله علی ماجاء فی الکتاب والسنة لکن ننفی عنه امارة الحدوث ونقول استواءه لا یشبه استواء الخلق ولا نقول ان العرش له قرار ولا مکان لان الله تعالی کان ولا مکان فلما خلق المکان لم یتغیر عما کان۔ وقال ابوعثمان المغربی یوما لخادمه محمد المحبوب لوقال لک قائل این معبودک ماذا کنت تقول له فقال اقول حیث لم یزل ولا یزول قال فان قال فاین کان فی الازل۔ ماذا تقول فقال اقول حیث هو الآن یعنی انه کما کان ولا مکان۔ وقال ابوعثمان کنت اعتقد شیئا من حدیث الجهة فلما قدمت بغداد زال ذلک عن قلبی فکتبت الی اصحابنا انی قد اسلمت جدیدا وقد سئل الشبلی عن قوله تعالی الرحمن علی العرش استوی فقال الرحمن لم یزل ولا یزول والعرش محدث والعرش بالرحمن استوی وقال جعفر بن محمد الصادق علیه السلام من زعم ان الله تعالی فی شئ او من شئ او علی شئ فقد اشرک لانه لوکان علی شئ لکان محمولا ولوکان فی شئ لکان محصورا ولوکان من شئ لکان محدثا والله یتعالی عن جمیع ذلک۔ وقال بعض اهل التحقیق الذی لم الکل الحدث لان القدم له فهو سبحانه لا یظله فوق ولا یقله تحت ولا یقابله حد ولا یزاحمه عند ولا یاخذه خلف ولا یحده امام ولا یظهره قبل ولا یفنیه بعد ولا یجمعه کل ولا یوجده کان ولا یفقده لیس بائنهم یقدمه کما باینوه بحدوثهم۔ ان قلت متی فقد سبق الوقت کونه وان قلت این فقد تقدم المکان وجوده فوجوده اثباته ومعرفته توحیده ان تمیزه من خلقه ما تصور فی الاوهام فهو بخلاف ذلک حقا کیف یحل به ما منه بدأه ویتصف بما هو انشاءه لاتمقله العیون ولا تقابله الظنون قربه کرامته وبعده اهانته علوه من غیر ترق ومجیئه من غیر تنقل هو الاول والآخر والظاهر والباطن والقریب والبعید الذی لیس کمثله شئ وهو السمیع البصیر۔ انتهی کلامه فی الانصاف ص۴۲ وص۴۳

وقال الشیخ قاسم بن قطلوبغا الحنفی تلمیذ الشیخ الکمال ابن الهمام المتوفی سنہ ۸۷۹ھ فی شرحه علی المسایرة قال سلفنا فی جملة المتشابه نؤمن به ونفوض تاویله الی الله تعالی مع تنزیهه عما یوجب التشبیه والحدوث بشرط لا یذکر الا ماقی القرآن والحدیث ای لا نزید علی التلاوة فلا نقول الاستواء صفة ولا نشتق منه الاسم ولا نبدله بلفظ آخر حکاه التکساری وغیره وهذا معنی ماقال ابن الجوزی فی زاد المسیر۔ اجمع السلف علی ان لا یزید وا علی تلاوة الآیة نقولهم لا یشتق منه الاسم یعنون والله اعلم ان لا یقولوا مستو علی العرش ولا یبدلوا لفظة علی بلفظة فوق ونحو ذلک۔ کذا فی شرح المسایرة ص۳۲ للشیخ قاسم بن قطلوبغا من اصحاب الشیخ ابن الهمام شارح الهدایة۔ والی هذا المعنی یشیر ماقال الامام الغزالی ردا علی الزمخشری حین ساله عن معنی قوله تعالی الرحمن علی العرش استوی فاجابه کما هو طریقة السلف بتفویض الامر مع التاویل الاجمالی ان الاستواء

معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة كما اجاب بذلك مالك حين سئل وطريق الخلف تفسير استوى باستولى بالقهر والغلبة كما قال الشاعر ؎

قد استوى بشر على العراق ❊ من غير سيف ودم مهراق

فان المعنى الحقيقي غير ممكن والتاويل لابد منه خلفا وسلفا غير انه عند الخلف تفصيلي وعند السلف اجمالي ولذلك لما كان طلب الزمخشري من الغزالي التفصيل رد عليه بالتشنيع بقوله ـ

قل لمن يفهم عني ما اقول ❊ قصر القول فذا شرح يطول
ثم سر غامض من دونه ❊ ضربت والله اعناق الفحول
انت لا تفهم اياك ولم ❊ تدر من انت ولا كيف الوصول
لا ولا تدري صفات ركبت ❊ فيك حارت في خفاياها العقول
اين منك الروح في جوهرها ❊ هل تراها وترى كيف تجول
اين منك القلب في قالبه ❊ وهو بيت الرب حقا اذ يقول
اين منك العقل والفهم اذا ❊ غلب النوم فقل لي يا جهول
اين نور الشمس لما ان دجا ❊ غيهب الليل ومالت للافول
هذه الاشياء لا تعرفها ❊ لا ولا تدري متى عنك تزول
انت اكل الخبز لا تعرفه ❊ كيف يجري فيك ام كيف تبول
فاذا كانت طوايالك التي ❊ بين جنبيك بها انت جهول
كيف تدري من على العرش استوى ❊ لا تقل كيف استوى كيف النزول
ان تقل كيف نقل كيفيته ❊ او تقل اين فقد رمت الحلول
فهو لا كيف ولا اين له ❊ وهو رب الكيف والكيف يحول
وهو فوق الفوق لا فوق له ❊ وهو في كل النواحي لا يزول
جل ذاتا وصفات وسما ❊ وتعالى قدره عما اقول

(حاشیہ: ن: انذلك اسجن — ن: قصرت — ن: لا تعرف — ن: انت لا تدري — ن: منك)

وبعضهم ينسب هذه الابيات للامام المقدسي كذا في مشارق الانوار للشيخ حسن العدوي ص ٣٧

والحاصل ان الاستواء الثابت لله عز وجل هو استواء يليق بجلاله على مراد الله ومراد رسوله من غير خوض كما هو مسلك العلماء الراسخين واما حمله على الجلوس والقعود والاستقرار والتمكن فهو طريق الزائغين المتبعين للمتشابهات المعرضين عن محكمات التشبيهات والتقديسات ـ

شبهة وجوابها

فان زعم زاعم ان نفي الاينيات والكيفيات يستلزم نفيه تعالى ـ

فالجواب

ان هذا جهل عظيم اذ لا يلزم من نفي الاينيات الا نفي من كان اينيا ولا من نفي الكيفيات الا نفي

من كان كيفيًّا وقد علم ان الله سبحانه منزّه عن الكيف والاين فلا يلزم من نفيهما عنه نقيضه وقول القائل ان في هذا رفع النقيضين ساقط لان الشيئين انما يكون بينهما تناقض حيث يكون نفي كل واحد منهما يستلزم وجود الآخر عقلا والعكس وذلك انما يكون اذا كان المحل قابلا لهما وهما يتواردان عليه وما اذا كان المحل لا يمكن اتصافه بهما على البدل ولا باحدهما فلا تناقض بينهما اصلا ويصح رفعهما وذلك كما قالوا في الشيئين اللذين بينهما تقابل العدم والملكة كالعمى والبصر فانه يصح رفعهما عن المحل الذي لا يقبل الاتصاف باحدهما فان الحائط يقال فيه لا اعمى ولا بصير لعدم قبوله له ومسألتنا من هذا القبيل فان المولى تبارك وتعالى لا يمكن اتصافه باحد الامرين كما ثبت بالادلة وحينئذ فلا تناقض لعدم قبوله لهما على البدلية ومثل هذا ما يقال المولى تبارك وتعالى لا فوق له ولا تحت لقيام الدليل على استحالة كل منهما۔

فلم يبق الا سؤال

وهو ما جواب المشبهين الذين حملوا الاستواء والصعود والرفع على ظاهرها عن آيات المناجاة والتكليم لموسى عليه السلام من قوله تعالى وناديناه من جانب الطور الايمن وقربناه نجيا وقوله تعالى فلما اتاها نودي من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة من الشجرة ان يا موسى اني انا الله رب العالمين۔ الى غير ذلك من آيات التكليم الواقع في الارض ففي هذه الآيات من النص بتعيين المحل ماليس في آيات الاستواء۔ ايجعلون الله تبارك وتعالى مستقرا بجانب الطور الايمن حيث انه ناجى موسى عليه السلام عنده منتقلا عن عرشه كما تنتقل الاجسام تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا۔ او يؤولون تلك الآيات بما يليق بجلاله وكماله او يفوضون علمها الى الله تعالى منزهين له عن ظاهرها فاذا جعلوه تعالى وقت كلامه لموسى عليه السلام كان بجانب الطور ولم يبقوا شيئا من صفات الاجرام لا من الانتقال والنزول ولا من المكان والزمان والجهة۔ وان اوّلوا او فوّضوا فيقال لهم ما بالك تجر وبائي لا تجر المثل السائر۔ فلم لا يؤولون الاستواء او يفوضون فيه فما يلزم من حمل آيات التكليم على ظاهرها من المستحيل عليه تعالى لازم على حمل الاستواء على ظاهره مثلا بمثل ويدا بيد كما مرتقريره فاللازم لهم الرجوع الى مذهب اهل السنة في الجميع او الاصرار على مذهب اهل الزيغ في الجميع والله الهادي الى سواء الصراط۔ كذا في استحالة المعية بالذات ص۳۷۲ الى ص۳۷۴ للشيخ الخضر الشنقيطي رح۔

بيان مذهب الخلف وذكر تاويلاتهم

هذا الذي ذكرناه كان مذهب السلف في التفويض والتسليم واما الخلف فقد ذهبوا الى التاويل في امثال هذه النصوص صيانة لعقائد عوام المسلمين عن شبهات التشبيه والتجسيم ومحافظة على عقيدة التنزيه الثابتة بالكتاب والسنة واجماع الامة والبراهين العقلية فقبل ان نذكر تاويلات الخلف نرى ان نذكر السبب الداعي للمتكلمين الى التاويل۔

بیان السبب الداعی الی التاویل

قال الامام الغزالی قدس الله سرہ اضطر اهل الحق الی التاویل فی قوله تعالے الرحمٰن علے العرش استوی ونحوہ کما اضطر اهل الباطل الی تاویل قوله تعالے وهو معکم اینما کنتم اذ حمل ذلك بالاتفاق علی الاحاطة والعلم قال ابونصر القشیری فی التذکرة الشرقیة فان قیل الیس الله یقول الرحمٰن علے العرش استوی فیجب الاخذ بظاهرہ - قلنا الله یقول ایضا وهو معکم اینما کنتم ویقول الله تعالے الا انه بکل شئ محیط فینبغی ایضا ان تأخذ بظاهر هذہ الآیات حتی یکون علے العرش وعندنا ومعنا ومحیطا بالعالم محدقا به بالذات فی حالة واحدة والواحد یستحیل ان یکون بذاته فی حالة واحدة بکل مکان - قالوا - قوله تعالے وهو معکم یعنی بالعلم وبکل شئ محیط احاطة العلم وقوله تعالے علے العرش استوی قهر وحفظ وابقی انتهی کلامه وکذا حمل قوله تعالے یا حسرتا علے ما فرطت فی جنب الله علے التفریط فی حق الله وما یجب له لا علے الجارحة عند احد وکذا حمل قوله صلے الله علیه وسلم قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمٰن - رواہ مسلم علے القدرة والقهر وکذا حمل قوله صلے الله علیه وسلم الحجر الاسود یمین الله فی ارضه اخرجه ابو عبید القاسم بن سلام بلفظه وروی ابن ماجه بمعناہ - علے التشریف والتکریم فمن قبّل الحجر الاسود او استلمه فکانما قبّل ید الرحمٰن فاضافة الیمین الیه تعالے اضافة تشریف وتکریم لانه لو نزلت علے ظاهرہ یلزم منه المحال فکذلك الاستواء لو نزلت علے الاستقرار والتمکن لزم منه کون المتمکن جسما مماسا للعرش اما مثله او اکبر منه او اصغر وذلك محال وما یؤدی الی المحال فهو محال وتحقیقه (ای تحقیق المحال الذی یلزم من تفسیر الاستواء بالاستقرار والتمکن) انه تعالے لو استقر علے مکان او حاذی مکانا لم یخل من ان یکون مثل المکان او اکبر منه او اصغر منه فان کان مثل المکان فهو اذا متشکل باشکال المکان حتی اذا کان المکان مربعا کان هو مربعا او کان مثلثا کان هو مثلثا وذلك محال وان کان اکبر من المکان فبعضه علی المکان فیشعر ذلك بانه متجزئ وله کل ینطوی علے بعض وکان بحیث ینتسب الیه المکان بانه ربعه او خمسه وان کان اصغر من ذلك المکان بقدر لم یتمیز عن ذلك المکان الا بتحدید وتتطرق الیه المساحة والتقدیر وکل ما یؤدی الی جواز التقدیر علے الباری تعالے فتجوزہ فی حقه کفر من معتقدہ وکل من جاز علیه الکون بذاته علے محل لم یتمیز عن ذلك المحل الا بکون - وقبیح وصف الباری بالکون ومتی جاز علیه موازاة مکان او مماسته جاز علیه مباینته ومن جاز علیه المباینة والمماسة لم یکن الا حادثا وهل علمنا حدوث العالم الا بجواز المماسة والمباینة علے اجزائه وقصاری الجهلة قولهم کیف یتصور موجود لا فی محل - وهذہ الکلمة تصدر عن بلاغ وغوائل لا یعرف غورها وقعرها الا کل غواص علے بحار الحقائق وهیهات طلب الکیفیة حیث یستحیل محال - والذی یدحض شبهتهم ان یقال لهم قبل ان یخلق العالم والمکان هل کان موجودا ام لا فمن ضرورة العقل ان یقول بلی فیلزمه لو صح قوله لا یعلم موجود الا فی مکان احد امرین اما ان یقول المکان والعرش والعالم قدیم واما ان یقول الرب تعالے محدث وهذا مآل الجهلة والحشویة لیس القدیم بالمحدث والمحدث بالقدیم نعوذ بالله من الحیرة فی الدین کذا فی الاتحاف شرح الاحیاء للعلامة الزبیدی صـ۱۰۸/ج۲ وصـ۱۰۹/ج۲ - وقد زیّف الامام الرازی قدس الله سرہ فی تفسیرہ قول من حمل الاستواء

على الاستقرار والجلوس ببراهين عقلية ونقلية يزيد مجموعها على عشرين نذكر بعضا منها في هذا المقام تلخيصا ومختصرا فمنها ان استقراره على العرش يستلزم تناهيه من الجانب الذي يلي العرش فان العرش جسم متناه ومنها انه لو كان الباري تعالى في حيز لكان اما اعظم من العرش او مساويا له او اصغر منه والثالث باطل بالاجماع والاولان يستلزمان الانقسام لان المساوي للمنقسم منقسم وكذا الزائد عليه لان القدر الذي فضل به عليه مغاير لما ساواه (ومنها) انه لو كان في الحيز والجهة لكان مشارا اليه بالحس والاشارة ثم ان كان قابلا للقسمة لزم التجزي والا لكان نقطة او جوهرا فردا (ومنها) انه لو كان في حيز فان امكنه التحرك منه بعد سكونه فيه لزم كونه محلا للحركة والسكون وان لم يمكنه التحرك منه كان كالزمن المقعد العاجز (ومنها) انه لو كان الله العالم فوق العرش مستقرا عليه كان مماسا للعرش متصلا به فيلزم تجسيمه وتركيبه وانقسامه قال الامام بعد ايراد هذه الحجج فثبت بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية انه لا يمكن حمل قوله ثم استوى على العرش على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز وعند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان (الاول) نقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة ولا نخوض في تاويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها الى الله تعالى وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه والقول الثاني ان نخوض في تاويله على التفصيل - ثم ذكر الامام تاويلات العلماء فليراجع الى التفسير الكبير ص٣٢٢ ج٤ -

والحاصل

انه لو فسر الاستواء على العرش بالاستقرار والجلوس لزم ان يكون الباري في حيز ومكان وجهة وكل ما كان في مكان وحيز وجهة يلزم منه ان يكون جسما مماسا لحيزه مقدرا بمقدار محدودا بحده ويلزم منه الحركة والسكون والتغير والتحول وكل ذلك دليل الحدوث والله سبحانه منزه عن ذلك كله باتفاق السلف والخلف ولذا قال امام الحرمين في الارشاد ص١٦١ ومما يجب الاعتناء به معارضة الحشوية بآيات يوافقوننا على تاويلها حتى اذا سلكوا مسلك التاويل عورضوا بذلك السبيل فيما فيه التنازع فمما يعارضون به قوله تعالى وهو معكم اينما كنتم فان راموا اجراء ذلك على الظاهر حلوا عقد اصرارهم في حمل الاستواء على العرش على الكون عليه والتزموا فضائح لا يبوء بها عاقل وان حملوا قوله وهو معكم اينما كنتم وقوله وما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم على الاحاطة بالخفيات فقد تسوغوا التاويل وهذا القدر في ظواهر القرآن كاف - انتهى كلامه -

ذكر تاويلات الخلف رحمة الله عليهم

فاذا تمهد هذا فلنذكر لك تاويلات الخلف لتعرف تنزيههم وتقديسهم لربهم الاعلى -

فالتاويل الاول

ما رواه البخاري كما مر عن مجاهد انه قال استوى علا على العرش وهو تاويل صحيح مطابق لقول

اهل السنة لان الله سبحانه وصف نفسه بالعلو کما قال تعالے وهو العلی الکبیر۔

والتاویل الثانی

ما حکاه البخاری کما مر عن ابی العالیة ونقله محیی السنة البغوی فی تفسیره عن ابن عباس واکثر المفسرین ان معناه ارتفع وقال ابو عبیدا والفراء وغیرهما بنحوه وقد سبق الکلام علے هذین التاویلین (**قلت**) العلو والارتفاع متقارب ان لیس بینهما فرق کبیر والمعنی علے ما قاله الامام القرطبی فی تفسیره صفحہ ۲۲ ج ۷ علو الله وارتفاعه عبارة عن علو مجده وصفاته وملکوته ای لیس فوقه فیما یجب من معانی الجلال احد ولا معه من یکون العلو مشترکا بینه وبینه ولکنه العلی بالاطلاق سبحانه ۔ اهـ

والتاویل الثالث

ما قال الامام ابو الحسن الاشعری ان استواءه علے العرش فعل احدثه فی العرش سماه استواء کما احدث فی بنیان قوم فعلا سماه اتیانا ولم یکن ذلک نزولا ولا حرکة کذا فی کتاب اصول الدین صفحہ ۱۱۳ للاستاذ عبد القاهر البغدادی وهکذا نقل الامام البیهقی عن الامام ابی الحسن الاشعری انه قال ان الله تعالے فعل فے العرش فعلا سماه استواء علے العرش کما فعل فی غیره فعلا سماه رزقا ونعمة وغیرهما من افعاله سبحانه لان ثم للتراخی وهو انما یکون فی الافعال وافعال الله توجد بلا مباشرة منه ایاها ولا حرکة کذا فی کتاب الاسماء والصفات صفحہ ۴۱۰ ۔

ولذا جاء الاستواء فے القرآن بصیغة الفعل الماضی لیدل علے ان الاستواء فعل ولم یرد المستوی فے عداد اسماء الله الحسنی حتے یصح اطلاقه علے الذات العلیة علے ان یکون صفة او علما وقد اجمعت الامة علے ان الله تعالے لا تحدث له صفة فلا مجال لعَدّ ذلک صفة الا تری ان الاستواء قد جاء ذکره فی سبع آیات من القرآن ولم یذکر الا بصیغة الفعل المقرونة باداة التراخی (ای کلمة ثم) وذلک نص علی ان الاستواء فعل من افعال الله سبحانه لا صفة ذات له تعالے وجلّ الاله ان تحدث له صفة بعد ان لم تکن و ومن قال انه مستو فقد نطق بما لم یرد اطلاقه فی الکتاب والسنة المشهورة بل یجب الاقتصار علے الوارد فعلا کان او صفة ومفردا فلا یقال له عینان وله اذن ولا هو مستو فابدال الفعل صفة والجموع مثنی وابدال اللفظ بما یظن مراد فاله مما یجب ان یتهیبه کل من یهاب مقام ربه۔ ولذا قال ابن حزم ان الامة قد اجمعت علے انه لا یدعو احد فیقول یا مستوی ارحمنی ولا یسمی ابنه عبد المستوی اهـ کذا فی الملل والنحل لہ صفحہ ۱۲۴ ج ۲ الا تری ان الله عز وجل قد اخبر عن افعاله فی کتابه بقوله الله یستهزئ بهم یخادعون الله وهو خادعهم۔ ومکروا ومکر الله۔ نسوا الله فنسیهم سخر الله منهم ونحو ذلک فهوه کلها افعال الٰهیة وتصرفات ربانیة لایجترئ احد ان یطلقها صفات ویسمی عبد الماکر وعبد الساخر وعبد الناسی اویدعو الله بهذه الالفاظ فانه استهزاء بالرب سبحانه وتعالے فهکذا ینبغی ان تفهم

الاستواء فانه فعل الٰهی فعله فی العرش لا یعلمه

الا هو ولیس

هو بصفة۔

والتاويل الرابع

ما ذهب اليه القفال المروزی رحمة الله عليه۔ فقال العرش فی کلامهم هو السرير الذی يجلس عليه الملوك
ثم جعل العرش کناية عن نفس الملك يقال ثل عرشه ای انتقض ملكه وفسد واذا استقام له ملكه واطرد امره وحکمه
قالوا استوی علی عرشه واستقر علی سرير مملكته فهو کناية عن استقامة الملك ونفاذ التدبير اخرجه علی الوجه الذی
الفه الناس من ملوكهم واستقر فی قلوبهم فان الامور والتدبير تضاف الی سرير الملك فاخبر الحق سبحانه وتعالٰی
انه خلق السموات والارض کما اراد وشاء من غير منازع ولا مدافع ثم اخبر بعده انه استوی علی عرش الملك والجلال
ويدل علی صحة ذلك قوله سبحانه فی سورة يونس ان ربكم الله الذی خلق السموات والارض فی ستة ايام ثم استوی
علی العرش يدبر الامر فقوله يدبر الامر جری مجری التفسير لقوله استوی علی العرش ونظيره قولهم للرجل الطويل
فلان طويل النجاد وللرجل الذی يكثر الضيافة کثير الرماد وللرجل الشيخ فلان اشتعل رأسه شيبا وليس المراد
فی شیٔ من هذه الالفاظ اجراءها علی ظواهرها انما المراد منها تعريف المقصود علی سبيل الکناية فکذا ههنا يذکر
الاستواء علی العرش والمراد نفاذ القدرة وجريان المشية کذا فی التفسير الکبير للامام الرازی ص۳۴۵ ج۴ وهذا
معنی ما قاله الاستاذ عبد القاهر البغدادی فی کتابه اصول الدين۔ والصحيح عندنا تاويل العرش فی هذه الاية
علی معنی الملك کانه اراد ان الملك ما استوی لاحد غيره وهذا التاويل ماخوذ من کلام العرب ثل عرش
فلان اذا ذهب ملكه۔ الخ ص۱۱۳

والتاويل الخامس

ما ذکره ابو طاهر القزوينی وهو من احسن التاويلات فانه قال اعلم ان الله تعالٰی قد خلقنا من الارض
فی الارض وخلق فوقنا الهواء وخلق من فوق الهواء السموات طبقا فوق طبق وخلق فوق السموات الکرسی وخلق
فوق الکرسی العرش العظيم الذی هو اعظم المخلوقات ولم يبلغنا فی الکتاب والسنة ان الله تعالٰی خلق فوق العرش واما ما جاء
من ذکر السرادقات والشرفات والانوار فهو من جملة العرش وتوابعه فقوله جل جلاله الرحمٰن علی العرش استوی
ای استتم خلقه علی العرش فلم يخلق خارج العرش شيئا وجميع ما خلق ويخلق دنيا واخری لا يخرج عن دائرة
العرش لانه حاو لجميع المخلوقات ومع ذلك فلا يزن فی مقدار ذرة فانی يکون مستقره واولی ما يفسر القرآن
بالقرآن قال تعالٰی ولما بلغ اشده واستوی ای استتم شبابه وقال تعالٰی کزرع اخرج شطأه فآزره فاستغلظ
فاستوی علی سوقه ای استتم ذلك الزرع وقوی واذا احتملت الاية والاحاديث وجها صحيحا سالما من الاشکال
وجب المصير اليه وايضاح ذلك ان الله تعالٰی ما ذکر الاستواء علی العرش فی جميع القرآن الا بعد ذکر خلق السموات
والارض وذلك فی ستة مواضع (الاول) فی سورة الاعراف ان ربكم الله الذی خلق السموات والارض فی ستة
ايام ثم استوی علی العرش (الثانی) فی سورة يونس ان ربكم الله الذی خلق السموات والارض فی ستة ايام ثم استوی
علی العرش يدبر الامر (الثالث) فی سورة طه تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلی الرحمٰن علی العرش
استوی (الرابع) فی سورة الفرقان الذی خلق السموات والارض وما بينهما فی ستة ايام ثم استوی علی العرش
الرحمٰن (الخامس) فی سورة السجدة الله الذی خلق السموات والارض وما بينهما فی ستة ايام ثم استوی

على العرش مالكم من دونه من ولي ولا شفيع (السادس) في سورة الحديد هو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الارض (والمعنى) في هذه الآيات كلها ثم استوى الخلق على العرش اي استتم خلقه بالعرش فما خلق بعد العرش شيئاً كما يقال استقر الملك على الامر الفلاني واستمر الامر على رأي القاضي اي ثبت وهو ما روي عن ابن عباس انه قال استوى استقر فهو بمعنى استتم واستكمل واصل الاستواء في العربية المساواة قال تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقد جعل الله لكل شيء نهاية وكمالا فاذا بلغ حد الكمال قيل استوى ومنه استواء الشمس والميزان ومثاله في الكلام بنى زيد بيته فاستوى على السقف اي استوى بناءه على السقف يعني استقر البناء على سقفه واستتم به وكذلك معنى الآيات الله خلق السموات والارض فاستقر الخلق على العرش واستتم به وما خلق فوقه شيئاً وعلى هذا التقرير يكون فاعل استوى ضمير امستتراً راجعا الى المصدر الذي يفهم من لفظ خلق كما قال تعالى على ان لا تعدلوا اعدلوا هو اقرب للتقوى اي العدل المفهوم من قوله فكذلك المعنى استوى خلقه على العرش اي استتم وبالجملة فالعرش اعظم المخلوقات ونهايتها يقف الفكر هنالك دون مطار الفكر ينتهي بانتهاء الاجسام فالرحمن فوق العرش العظيم الذي هو نهاية المخلوقات من حيث الرتبة اذ رتبة الخالق فوق رتبة المخلوقات فهو تعالى فوق العرش فوقية تباين فوقية العرش على الكرسي لان فوقية العرش على الكرسي لا تكون الا بالجهة والمكان بخلاف فوقية الرب على العرش فانها بالرتبة والمكانة دون المكان والله تعالى اعلم كذا في اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الاكابر للعارف الشعراني رح ص $\frac{92}{ج1}$ و ص $\frac{93}{ج1}$ -

والتاويل السادس[1]

ماقيل ان معنى استوى اقبل على خلق العرش بقدرته وعمد الى خلقه وصنعه كقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان اي قصد وعمد الى خلقها قاله جماعة من اهل المعاني ولا بأس بمثل هذا التاويل كما ذكره السيوطي عن بعض المحققين من الجهابذة والاساتذة واختاره حيث قال اذا كان التاويل قريبا من لسان العرب لم ننكره ولم نتوقف فيه بل نؤوله على ما يليق بجلاله تعالى او كان التاويل بعيدا من لسان العرب توقفنا عنه وآمنا بمعناه على الوجه الذي اريد به مع التنزيه وما كان معناه من الالفاظ القريبة ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب قلنا به من غير توقف كما في قوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله فنحمله على حق الله وما يجب له - اه كذا في خواتم الحكم ص ٣٥ -

والتاويل السابع

ماقالت المعتزلة المراد بالاستواء الاستيلاء بالقهر والغلبة وهذا التاويل وان كان للمعتزلة لكنه حسن واوردناه في اثناء تاويلات اهل السنة حيث استحسنه كثير من علماء اهل السنة

---

[1] راجع الارشاد للامام الحرمين ص ١٥٨ وص ١٦٠ وراجع اصول الدين للاستاذ عبد القاهر البغدادي ص ١١٣ -

والجماعة قال التقي السبكي الكبيرؒ في السيف الصقيل ص۸۶ ان لفظ استوى اعذب واخصر من لفظ استولى، لان الاستيلاء قد يكون بحق وقد يكون بباطل والاستواء لا يكون الا بحق مع مراعاة معنى الاستيلاء فيه وانظر قول الشاعر ؎

قد استوى قيس على العراق ✤ مع غير سيف ودم مهراق

ولو اتى بالاستيلاء لم يكن له هذه الطلاوة والحسن والمراد بالاستواء كمال الملك وهو مراد القائلين بالاستيلاء ولفظ الاستيلاء قاصر عن تادية هذا المعنى فالاستواء في اللغة له معنيان احدهما استيلاء بحق وكمال فيفيد ثلاثة معان ولفظ الاستيلاء لا يفيد الا معنى واحدا فاذا قال المتكلم في تفسير الاستواء الاستيلاء مراده المعاني الثلاثة وهو امر ممكن في حقه سبحانه وتعالى فالمقدم على هذا التاويل لم يرتكب محذورا ولا وصف الله سبحانه وتعالى بما لا يجوز عليه (كما زعم ابن القيم في نونيته) والمعنى الثاني للاستيلاء في اللغة الجلوس والقعود ومعناه مفهوم من صفات الاجسام لا يعقل منه في اللغة غير ذلك والله تعالى منزه عنها ومن اطلق القعود وقال انه لم يرد صفات الاجسام قال شيئا لم تشهد به اللغة فيكون باطلا وهو كالمقر بالتجسيم المنكر له فيؤاخذ باقراره ولا يفيده انكاره۔ كذا في السيف الصقيل ص۸۶ وص۸۷ ملخصا۔ والحاصل ان كون المراد من الاستواء المذكور الاستيلاء بطريق القهر والغلبة امر جائز الارادة عند الماتريدية وقد اورد العلامة الزبيدي كلام السبكي المذكور بتمامه في شرح الاحياء في ص۱۰۶ج۲ وص۱۰۷ فراجعه۔

وخلاصة الاقوال في مسئلة الاستواء

ان بعضهم اجراه على ظاهره وفيه قولان احدهما من يعتقد انها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة ولهم آراء مختلفة في كيفية التشبيه والثاني من ينفي عنه شبه صفة المخلوقين لان ذات الله تبارك وتعالى لا تشبه الذوات فصفاته لا تشبه الصفات فان صفات كل موصوف تناسب ذاته وتلائم حقيقته وعامة هؤلاء هم الحشوية الجامدون على الظاهر يحملون الالفاظ على معانيها المتعارفة بينهم كالاستواء يحملونه على القعود والاستقرار والتمكن وينتسبون الى الامام احمد وهو مبرأ منهم ويتظاهرون باتباع الكتاب والسنة وباتباع السلف وفي الحقيقة هم يتبعون افهامهم السقيمة في بيان معاني الالفاظ الشرعية وبعضهم لا يجريه على ظاهره وفيه قولان احدهما يقول لا نؤول شيئا منها بل نقول الله اعلم بمراده وهذا هو مسلك السلف الصالحين والائمة المجتهدين قالوا انه من المتشابه الذي لا يدرك معناه فيجب الايمان به ولا يجوز الخوض في معناه۔

والآخر يؤول فيقول معنى الاستواء العلو والارتفاع او الاقبال او الاستيلاء بالقهر والغلبة ونحو ذلك وهم الخلف فاختلف الخلف في تاويله وذهبوا الى تاويلات مختلفة كما تقدم ذكرها وفي اثناء ذلك وقع الاختلاف في ان الاستواء صفة ذات او صفة فعل على حسب تاويله وتوقف بعضهم فقال لا نجزم بشئ من

ذلك

احادیث الباب

الحدیث الاوّل

حدیث عمران بن حصین رضی اللہ عنہ

قوله ولنسألك عن اول هذا الامر اى ابتداء خلق العالم والمكلفين باسرهم قوله كان الله اى كان الله منفردا ولم يكن شئ قبله هو كناية عن كونه تعالى موجودا بذاته قديما ازليا وكل ما سواه موجود بايجاده ومخلوق بتخليقه ومحدث باحداثه وهذا هو معنى القديم - اى انه متصف بصفة القدم وقال الحليمي رحمه الله تعالى فى معنى القديم انه الموجود الذى ليس لوجوده ابتداء والموجود الذى لم يزل - واصل القديم فى اللسان السابق فقيل لله عز وجل قديم بمعنى انه سابق للموجودات كلها فوجب ان لا يكون لوجوده ابتداء - اه كذا فى كتاب الاسماء والصفات فى صـ۹ـ قال البيهقى وفى رواية عند البخارى كان الله عز وجل ولم يكن شئ غيره فهذا يدل على انه لم يكن شئ غيره لا الماء والعرش ولا غيرهما فجميع ذلك غير الله تعالى صـ۳۷۲ـ - وقال الحافظ العسقلانى تقدم فى بدء الخلق بلفظ ولم يكن شئ غيره - وفى رواية ابى معاوية كان الله قبل كل شئ وهو بمعنى كان الله ولا شئ معه وهى اصرح فى الرد على من اثبت حوادث لا اول لها من رواية الباب وهى من مستشنع المسائل المنسوبة لابن تيمية ووقفت فى كلام له على هذا الحديث يرجح الرواية التى فى هذا الباب على غيرها مع ان قضية الجمع بين الروايتين تقتضى حمل هذه على التى فى بدء الخلق لا العكس والجمع يقدم على الترجيح بالاتفاق - كذا فى الفتح صـ$\frac{۳۲۶}{۱۳}$ـ -

فابن تيمية قائل بحوادث لا اول لها اتخذا عابشبه اوردها الفلاسفة فى بحث الحدوث غير منصور اتصاف الله سبحانه بصفاته العليا قبل صدور الافعال منه تعالى وهو قائل بان العالم قديم بالنوع ولم يزل مع الله مخلوق فجعله موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وزعم انه يلزم من حدوث الافعال تعطيل الصفات ولا يخفى على العالم ان حديث كان الله ولم يكن شئ غيره اصرح نقيض للقول بحوادث لا اول لها ودوام الفعل فى جانب الماضى واوضح رد لهذا القول - ودعوى ان الله لم يزل فاعلا متابعة منه للفلاسفة القائلين بسلب الاختيار عن الله سبحانه وبصدور العالم منه بالايجاب ولم يعلم ان حدوث الافعال لا يلزم منه تعطيل الصفات اصلا وهو تعالى سريع الحساب شديد العقاب قبل خلق الكون وقبل النشور وهذه المسئلة من المسائل التى كفر علماء الاسلام الفلاسفة بها ونسبة ذلك الى احمد والبخارى وغيرهما من السلف كذب صريح وتقول قبيح ودعوى ان تسلسل الحوادث فى جانب الماضى غير محال لا تصدر ممن يعى ما يقول فمن تصور حوادث لا اول لها تصور انه ما من حادث محقق الا وقبله حادث محقق وان ما دخل بالفعل تحت العد والاحصاء غير متناه واما من قال بحوادث لا آخر لها فهو قائل بان حوادث المستقبل لا تنتهى الى حادث محقق لا ولبعده حادث مقدر فاين دعوى عدم تناهى ما دخل تحت الوجود فى جانب الماضى - من دعوى عدم تناهى ما لم يدخل تحت الوجود فى المستقبل - على ان القول بالقدم النوعى فى العالم من لازمه البين عدم تناهى عدد الارواح المكلفة فانى يمكن حشر غير المتناهى من

الارواح واشباحها فی سطح متناه محدود على هذا التقدير فيكون القائل بعدم تناهي عدد المكلفين قائلا بنفي الحشر الجسماني بل بنفي الحشر الروحاني ايضا حيث ان هذا القائل لا يعترف بتجرد الروح فيكون اسوأ حالا من غلاة الفلاسفة النافين للحشر الجسماني. كذا في حاشية السيف الصقيل ص١٦ وص٣١ وص٧٧

مع انه لا وجود للكلي الا في ضمن الافراد فلا معنى لوصف النوع بالقدم بعد الاعتراف بحدوث كل فرد من افراده - وقد اطال العلامة قاسم بن قطلوبغا فيما كتبه على المسايرة الكلام في ذلك فليراجع اليه -

وقال ابن تيمية في نقد مراتب الاجماع رادا على ابن حزم - واعجب من ذلك حكايته الاجماع على كفر من نازع انه سبحانه لم يزل وحده ولا شيء غيره معه ثم خلق الاشياء كما شاء ومعلوم ان هذه العبارة ليست في كتاب الله ولا تنسب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بل الذي في الصحيح عنه حديث عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شيء قبله وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والارض وفي لفظ ثم خلق السموات والارض وروى هذا الحديث في البخاري بثلاثة الفاظ روى كان الله ولا شيء قبله وروى ولا شيء غيره وروى ولا شيء معه والقصة واحدة ومعلوم ان النبي صلى الله عليه وسلم انما قال واحدا من هذه الالفاظ والآخران رويا بالمعنى وحينئذ فالذي يناسب لفظ ما ثبت عنه في الحديث الآخر الصحيح انه كان يقول في دعائه انت الاول فليس قبلك شيء وانت الآخر فليس بعدك شيء وانت الظاهر فليس فوقك شيء وانت الباطن فليس دونك شيء فقوله في هذا انت الاول فليس قبلك شيء تناسب قوله كان الله ولا شيء قبله انتهى كلام ابن تيمية بلفظه في ص١٦٩

وقد رد عليه الفاضل المحشي - حيث قال لا عجب في القول باجماع الامة على كفر من اثبت خالقا سواه تعالى بالمعنى الذي سبق ولا في اكفار من ينكر انه سبحانه لم يزل وحده ولا شيء غيره معه - وانما العجب كل العجب اجتراء ابن تيمية هنا على القول بحوادث لا اول لها والقول بالقدم النوعي في العالم وبقيام الحوادث به سبحانه متغافلا عن حجة ابراهيم المذكورة في القرآن الكريم ومكرا بما يعزى لصحيح البخاري (كان الله ولا شيء معه) مع انه هو القائل بان ما في الصحيحين يفيد العلم يعني اليقين اجراء له مجرى الخبر المتواتر ومخالفا للاجماع في ذلك ولا يتصور قدم للنوع الذي لا وجود له الا في الذهن وعدم تناهي ما دخل بالفعل تحت الوجود لا يتصوره الا عقل عليل على ان وجود النوع في الخارج لا يكون موجودا الا في ضمن افراده واني يكون للنوع قدم مع حدوث افراده ودعوى ان الله لم يزل ومعه شيء - توازن في البشاعة القول بقدم شيء بعينه سواه تعالى بل القول بالقدم النوعي كالقول بالقدم الشخصي في البطلان بل ذاك اسقط من هذا وكلاهما يستلزم نفي الارادة عن الله سبحانه ولا شأن للسلف الصالح في الخوض في مثل هذه البحوث واما استدلال بعض الكلمات المجملة المروية عنهم بتاويلها على معنى لم يتصور خطوره على بالهم فتقول لهم ما لم يقولوا - وليس بين الالفاظ الثلاثة تناف حتى يقبل احدها ويلغى الآخران بل الله سبحانه كان ولا شيء قبله ولا شيء غيره ولا شيء معه ولو سألته عن وجه دلالة الدال على الغاء الآخرين لما استطاع الى الجواب سبيلا لكن الهوى يعمي ويصم - وقد استبشع ابن حجر في فتح الباري ص٣٤٦ ج١٣ رأي ابن تيمية هذا ولكن اتقى من نقل عبارته، وفي هذا القدر من البيان كفاية لضيق المقام والله ولي الهداية - انتهى

كلام الفاضل المحشي على كتاب نقد مراتب الاجماع

ص١٢٨ وص١٦٩ -

ذكر اسم القديم والاول والآخر

ومما يناسب هذا المعنى اسمه القديم فانه ماخوذ من هذا الحديث اى حديث عمران كان الله ولم يكن شئ غيره قال الحليمى فى معنى القديم انه الموجود الذى ليس لوجوده ابتداء والموجود الذى لم يزل واصل القديم فى اللسان السابق وفى معناه الاول والآخر قال الله جل ثناءه هو الاول والآخر وفى الحديث اللّهم انت الاول فليس قبلك شئ وانت الآخر فليس بعدك شئ وكان من دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ياكائنا قبل ان يكون شئ والمكون لكل شئ والكائن بعد مالا يكون شئ اسألك بلحظة من لحظاتك الحافظات الغافرات الراجيات المنجيات قال الحليمى فالاول هو الذى لا قبل له والآخر هو الذى لا بعد له وهذا لان قبل وبعد نهايتان فقبل نهاية الموجود من قبل ابتدائه وبعد غايته من قبل انتهائه فاذا لم يكن له ابتداء ولا انتهاء لم يكن للموجود قبل ولا بعد فكان هو الاول والآخر - وفى معناه الباقى - كما قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وهو الذى لا يجوز الانقضاء لوجوده - وفى معناه الدائم وهو الذى لا يستولى عليه الفناء - كذا فى كتاب الاسماء والصفات للبيهقى من ص۹ الى ص۱۲ -

وقال تعالى هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم اى هو الاول قبل كل شئ بلا ابتداء كان ولم يكن شيئا موجودا والآخر بعد فناء كل شئ بلا انتهاء ويبقى هو كما قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام -

وخلاصة الكلام

ان ابن تيمية حاول رد حديث كان الله عز وجل ولم يكن شئ غيره وايضا رد حديث ولم يكن معه شئ توصلا الى القول بالقدم النوعى فى الحوادث كما هو مذهب الفلاسفة والحق ان الله سبحانه كان ولم يكن غيره وكان ولم يكن قبله شئ وكان ولم يكن معه شئ وهو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شئ عليم فهو الاول قبل كل شئ بلا ابتداء كان ولم يكن شئ موجودا والآخر بعد فناء كل شئ بلا انتهاء ويبقى هو وليس الحق سبحانه منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارى له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق كما نقله الطحاوى فى عقيدته عن فقهاء الملة - فمن جعل مع الله قديما فقد كذب قوله تعالى هو الاول والآخر وكذب قول النبى صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شئ معه ولا شئ غيره

شبهة وجوابها

وابن تيمية قائل بحوادث لا اول لها اتخذ ابشبهة اوردها الفلاسفة فى بحث الحدوث وهى انه لا يتصور اتصاف الله تعالى بصفات العليا قبل صدور الافعال منه تعالى فزعم ان الله لم يزل فاعلا فى الازل والاليلزم منه تعطيل الصفات وحاصله ان القول بان الحوادث لها اول - يلزم منه التعطيل قبل ذلك وان الله سبحانه وتعالى لم يزل غير فاعل ثم صار فاعلا -

والجواب

انه لا يلزم من حدوث الافعال تعطيل الصفات لان صفاته تعالى ازلية ولم تحدث له صفة بخلق الخلق وهو خالق ازلا قبل ان يخلق الخلق۔ وليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا باحداثه البرية استفاد اسم البارى۔ له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق وكما انه محى الموتىٰ بعد ما احيى۔ استحق هذا الاسم قبل احيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل انشائهم۔ كما صرح الامام الطحاوى بذلك ونقله عن فقهاء الملة انظر ص۶۳ وص۶۷ من شرح العقيدة الطحاوية وكذا فى المسامرة ص۹۲ ولذا قال الامام ابو حنيفة فى الفقه الاكبر كان الله خالقا قبل ان يخلق (الموجودات) ورازقا قبل ان يرزق ذوى الحياة كذا فى اشارات المرام من عبارات الامام ص۲۱۸۔

كلمة فى حدوث العالم

ومما يليق بالمقام ان نذكر كلمة وجيزة فى حدوث العالم فان المقصود بقوله صلى الله عليه وسلم كان الله ولم يكن شيئ غيره لا قبله ولا معه بيان الحق سبحانه هو القديم الازلى وكل ما سواه محدث بإحداثه فنقول وبالله التوفيق۔ قال امام الحرمين ابو المعالى الجوينى قدس الله سره۔ المتوفى سنة ۴۷۸ھ العالم كل موجود سوى الله تعالى وهو اجسام محدودة متناهية المنقطعات واعراض قائمة بها كالالوان وهيئاتها فى تركيبها وسائر صفاتها وما شاهدنا منها واتصلت به حواسنا وما غاب منها عن مدارك احساسنا متساوية فى ثبوت حكم الجواز لها بلا شكل يباين احد يفرض منا صغرا وكبرا وقربا وبعدا وغائبا وشاهدا والعقل قاض بان تلك الاجسام المتشكلة لا يستحيل فرض بشكلها على هيئة اخرى وما سكن منها لم يحل العقل تحركه وما تحرك لم يحل سكونه وما صودف مرتفعا الى منتهى سمت من الجو لم يبعد التقدير انخفاضه وما استقر على النطاق لم يبعد فرض تدوره نائيا عن مجراه وترتب الكواكب على اشكالها يجوز على خلاف هيئاتها واحوالها فينتضم بادنى نظر استمرار مقتضى الجواز على جميعها وما ثبت جوازه استحال الحكم بوجوبه ولا يساغ فى عقل موفق اعتقاد قديم عن وفاق وهو مجوز غير ممتنع تقديره على خلاف ما هو عليه فاذا انهم العالم حكم الجواز استحال القضاء بقدمه وتقرر انه مفتقر الى مقتض اقتضاه على ما هو عليه وانما يستغنى عن المؤثر ما قضى العقل بوجوبه فيستغنى بوجوبه ولزومه عن مقتض يقتضيه فاما ما ثبت جوازه وتعارضت فيه جهات الامكان فمن المحال ثبوته اتفاقا على جهة منها من غير مقتض۔ كذا فى العقيدة النظامية ص۱۱ ثم قال امام الحرمين۔ واذا بطل ثبوت الجائزات من غير مقتض ووضح افتقار الحادث الى مخصص على الجملة۔ فلا يخلو ذلك المقتضى المخصص من ان يكون موجبا قديما لوقوع الحدوث بمثابة العلة الموجبة لمعلولها من غير ايثار واختيار واما ان يكون طبيعة كما صار اليه الطبائعيون واما ان يكون فاعلا مختارا فان قدر المخصص المقتضى موجبا من غير اختيار وايثار فهذا مستحيل فان الموجب لا يخصص شيئا من امثاله وكذلك لا يمكن ان يكون المخصص طبيعة فان الطبيعة ان كانت قديمة لزم قدم العالم وان كانت حادثة فلتكن مفتقرة الى مخصص فاذا بطل

ان یکون مخصص الحادث علۃ توجبہ او طبیعۃ بنفسہا لا علی الاختیار فیتعین بعد ذلک القطع بان مخصص الحوادث فاعل لہا علی الاختیار مخصص ایقاعہا ببعض الصفات والاوقات وبہذا یتبین حدوث العالم استبان ان لہ صانعا۔ کذا فی کتاب الارشاد لامام الحرمین مختصرا۔ ص ۲۸ و ۲۹

الحدیث الثانی

حدیث ابی ہریرۃ وفیہ ان یمین اللہ ملأی۔ قد سبق الکلام علی الید والیمین۔

الحدیث الثالث

حدیث انس رضی اللہ عنہ وفیہ ان اللہ انکحنی فی السماء۔ والمقصود منہ ان اللہ سبحانہ قضی بنکاحہ فی السماء والا فہو سبحانہ منزہ عن المکان والجہۃ۔

الحدیث الرابع

مثل الحدیث الثالث۔

الحدیث الخامس

حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ

قولہ کتب عندہ فوق عرشہ قال القاضی ابو یعلی ظاہر قولہ فہو عندہ القرب من الذات۔ واعلم ان القرب عن الحق سبحانہ لا یکون بمسافۃ فان ذلک من صفۃ الاجسام وقد قال تعالی مسومۃ عند ربک کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ ص ۲۹ وقال العلامۃ العینی فی شرح البخاری۔ العندیۃ لیست مکانیۃ بل ہو اشارۃ الی کمال کونہ مکنونا عن الخلق مرفوعا عن حیز ادراکہم۔

الحدیث السادس

حدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ وفیہ وفوقہ عرش الرحمن معناہ ظاہر۔

الحدیث السابع

حدیث ابی ذر فی سجود الشمس تحت العرش فقد تقدم فی کتاب بدء الخلق انہا تذہب حتی تسجد تحت العرش فتستاذن۔ فہذا الحدیث مختصر مما تقدم فی کتاب بدء الخلق وفیہ ذکر العرش ومنہ یظہر مناسبۃ الحدیث للترجمۃ۔

الحدیث الثامن

حدیث زید بن ثابت معناہ ظاہر۔

الحديث التاسع

حديث ابن عباس رضی اللہ عنہ

قوله لا اله الا الله الحليم قال الحليمي في معنى الحليم انه الذي لا يحبس انعامه وافضاله عن عباده لاجل ذنوبهم ولكنه يرزق العاصي كما يرزق المطيع ويبقيه وهو منهمك في معاصيه كما يبقي البر التقي وقد يقيه الآفات والبلايا وهو غافل لا يذكره فضلا عن ان يدعوه كما يقيها الناسك الذي يسأله وربما شغلته العبادة عن المسألة قال ابو سليمان هو ذو الصفح والاناة الذي لا يستفزه غضب ولا يعجل بالعقوبة مع القدرة ۔

تفسير اسمه الكريم

قال تعالى ما غرك بربك الكريم ۔ ومعناه النفاع قال ابو سليمان من كرم الله سبحانه وتعالى انه يبتدئ بالنعمة من غير استحقاق ويتبرع بالاحسان من غير استثابة ويغفر الذنب ويعفو عن المسيئ ويقول الداعي في دعاءه يا كريم العفو ۔ كذا في كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقي ص۵۲ ۔

وفي رواية لا اله الا الله العظيم الحليم ۔ ومن اسماءه العظيم كما قال تعالى وهو العلي العظيم ۔

قال الحليمي في معنى العظيم انه الذي لا يمكن الامتناع عليه بالاطلاق وان عظيم القدر انما يكون بمالك امورهم الذي لا يقدرون على مقاومته ومخالفة امره الا انه وان كان كذلك ما هيته فقد يلحقه العجز بآفات تداخل عليه فيما بيده فيوهنه ويضعفه حتى يستطاع مقاومته بل قهره والطاله والله جل ثناءه قادر لا يعجزه شيئ ولا يمكن ان يعصى كرها ويخالف امره قهرا فهو العظيم اذا حقا وصدقا وكان هذا الاسم لمن دونه مجازا قال ابو سليمان الخطابي العظيم هو ذو العظمة والجلال ومعناه ينصرف الى عظم الشان وجلالة القدر دون العظيم الذي هو من نعوت الاجسام ۔ كذا في كتاب الاسماء ص۳۳ ۔

الحديث العاشر

حديث ابي سعيد الخدري رضي الله عنه

وفيه فاذا انا بموسى آخذ بقائمة من قوائم العرش فدل على ان العرش جسم ذو قوائم ۔ ليس بكرة كما زعم الفلاسفة ۔

ذكر حديث اطيط العرش

ومما يناسب المقام ذكر حديث اطيط العرش فقد روى جبير بن مطعم قال اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم اعرابي فقال يارسول الله جهدت الانفس وجاع العيال وتهتكت الاموال وهلكت فاستسق الله

لنا فاستشفع بالله عليك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحك تدري ما تقول وسبح رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال يسبح حتى عرف ذلك في وجوه اصحابه ثم قال صلى الله عليه وسلم انه لا يستشفع بالله على احد من خلقه شان الله اعظم من ذلك ويحك اتدري ما الله ان عرشه على سمواته هكذا و قال باصابعه مثل القبة وانه ليئط اطيط الرحل بالراكب - ومعنى قوله اتدري ما الله اى اتدري ما عظمة الله تعالى وجلاله ومعنى يئط به اى يعجز عن عظمته وجلاله اذ كان معلوما ان اطيط الرحل بالراكب انما يكون لقوة ما فوقه وعجزه عن احتماله فقرب بهذا النوع من عنده معنى عظمة الله وجلاله ليعلم ان الموصوف بعلو الشان لا يجعل شفيعا الى من دونه في القدر وقد ذكرنا فيما تقدم عن القاضي ابي يعلى يئط من ثقل الذات وهذا صريح التجسيم كذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص٤٣ -

اعلم ان العلماء قد تكلموا في حديث الاطيط فمنهم من اثبته ومنهم من لم يثبته وقد الف الحافظ ابو القاسم بن عساكر جزءً سماه بيان التخليط في حديث الاطيط فابطله ابن عساكر في جزئه ومن الرواة من يزيد فيه فيقول يئط من ثقل الذات وهذا صريح التجسيم وعلى هذا لا حاجة الى تاويله وقال الامام البيهقي وقد جعله الامام ابو سليمان الخطابي ثابتا واشتغل بتاويله فقال هذا الكلام اذا اجرى على ظاهره كان فيه نوع من الكيفية والكيفية عن الله تعالى وعن صفاته منفية فعقل ان ليس المراد منه تحقيق هذه الصفة ولا تحديده على هذه الهيئة وانما هو كلام تقريب اريد به تقرير عظمة الله وجلاله جل جلاله سبحانه وانما قصد به افهام السائل من حيث يدركه فهمه اذ كان اعرابيا جلفا لا علم له بمعاني ما دق من الكلام وما لطف منه من دركه الافهام وفي الكلام حذف واضمار فمعنى قوله (اتدري ما الله) فمعناه اتدري ما عظمته وجلاله وقوله انه ليئط به معناه انه ليعجز عن جلاله وعظمته حتى يئط به اذ كان معلوما ان اطيط الرحل بالراكب انما يكون لقوة ما فوقه ولعجزه عن احتماله فقرر بهذا النوع من التمثيل عنده معنى عظمة الله وجلاله وارتفاع عرشه ليعلم ان الموصوف بعلو الشان وجلالة القدر وفخامة الذكر لا يجعل شفيعا الى من هو دونه في القدر واسفل منه في الدرجة وتعالى الله سبحانه ان يكون مشبها بشيء او مكيفا بصورة خلق او مدركا بحس - ليس كمثله شيء وهو السميع البصير كذا في كتاب الاسماء والصفات ص٤١٩

باب قول الله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب

اى تعرج الملائكة والروح بالمعارج التي جعلها الله تعالى لهم الى عرشه العظيم او الى المكان الذي هو محلهم وهو في السماء لانه محل بره وكرامته واليه يصعد الكلم الطيب اى الى محل القبول والرضا ، وكل ما اتصف بالقبول وصف بالرفعة والصعود والمقصود من ذكر هاتين الآيتين في الباب اثبات العلو والفوقية لله تعالى من غير جهة ومكان والرد على الجهمية والمجسمة ازالة شبهتهم في تعلقهم بظاهر قوله تعالى ذي المعارج تعرج الملائكة والروح اليه فانهم يتمسكون في اثبات الجهة لله تعالى بمثل هذه الآيات والاحاديث المشتملة على لفظ العروج والصعود والعلو ولفظ الفوق ووجه الرد انه قد تقرر ان الله سبحانه ليس بجسم يحتاج الى حيز ومكان يستقر فيه ويستحيل على الله تعالى ان يكون في السماء او في الارض على جهة التمكن والاستقرار اذ لو كان في شيء لكان محصورا او محدودا فيكون محدثا فلا يجوز ان يحويه جهة او مكان وكيف وهو خالق الجهة والمكان فقد كان ولا جهة ولا مكان ولا حيز

ولا زمان ولا حين ولا آن فذكر الآية الاولى ببيان ان المراد بالعروج عروج الملائكة الى منزل العز والكرامة فهذه المعارج مصاعد الملائكة والله سبحانه منزه عن العروج والصعود والمراد بكلمة الى۔ فى قوله تعالىٰ تعرج الملائكة والروح اليه انتهاء الامور الى مراده ونظيره قوله تعالىٰ واليه يرجع الامر كله وقال الحليمى ذو المعارج معناه الذى يعرج اليه بالارواح والاعمال۔ اھ وليس المراد بالمعارج المعارج الحسية بل المراد عروج الملائكة بالارواح والاعمال الى موضع القبول وساحة الكرامة اذ لا يتصور بين العبد والمولى معارج حسية وذكر الآية الثانية لرد شبهتهم لان صعود الكلم امر معنوى لا تقتضى الجهة والمكان فان الكلام لا يتصور منه الصعود حسًا وحقيقةً خصوصًا كلام العباد فانه لا بقاء له قال الامام البيهقى صعود الكلم الطيب والصدقة الطيبة عبارة عن حسن القبول لهما وعروج الملائكة الى منازلهم فى السماء۔ اھ واضافة المعارج اليه اضافة تشريف ومعنى الارتفاع اليه اعتلاءه مع تنزيهه عن المكان ولا يخفى ان رفع الصدقة والكلام وشبههما من المعانى ليس بالانتقال من مكان الى مكان لان المعانى لا تنتقل فظهر ان المراد بالصعود والرفع انما هو حسن القبول كما ان المراد بنزول اللعنة والغضب هو الطرد والرد فالمراد برفع العمل الصالح اليه رفعه الى دار ثوابه ودار كرامته ولا يمكن ان يكون رفع العمل الصالح رفعا جسمانيا وحسيًا۔ ومن جملة الآيات الدالة على العلو۔ قوله تعالىٰ انى متوفيك ورافعك الىّ وقوله تعالىٰ بل رفعه الله اليه۔ وقوله تعالىٰ يخافون ربهم من فوقهم وقوله تعالىٰ وهو القاهر فوق عباده والاحاديث اكثر من ان تحصر والفوقية فى حقه تعالىٰ بمعنى القهر والغلبة كما فى قوله تعالىٰ حاكيا عن القبط وانا فوقهم قاهرون فليس المراد به الفوقية الحسيّة بمعنى ركوب القبط على اكتاف بنى اسرائيل ورؤسهم وقال تعالىٰ فوق كل ذى علم عليم فهذه ايضا فوقية معنوية لا حسيّة فظهر انه ليس المراد بالفوقية فى حقه تعالىٰ الفوقية الحسيّة كما زعمت المجسمة بل المراد به فوقية العزة والقهر والجلال وقال تعالىٰ يد الله فوق ايديهم۔ وبان لك بطلان تمسك المجسمة بكلمة فوق فى الآيات والاحاديث فى اثبات الجهة لله تعالىٰ شانه وقال تعالىٰ لا تخف انك انت الاعلىٰ۔ ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين۔ ان لا تعلوا علىّ وأتونى مسلمين وان لا تعلوا على الله انى آتيكم بسلطان مبين۔ وليتبروا ما علوا وقال تعالىٰ وكلمة الله هى العليا۔ وقال فرعون انا ربكم الاعلىٰ وقال تعالىٰ سبح اسم ربك الاعلىٰ ونحو ذلك من الآيات والمراد فى الكل العلو بمعنى القهر والقدرة والعزة والرفعة لا بسبب المكان والجهة۔ ولما ذاق المشركون حلاوة النصر الموقت يوم احد قال قائلهم اعل هبل فاجابهم المسلمون عن امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقولهم الله اعلىٰ واجل فظهر انه ليس المراد بالعلو والفوقية۔ العلو الحسىّ والفوقية المكانية بمعنى اثبات المكان له تعالىٰ بل المراد به فوقية القهر والغلبة قال الامام الرازى قال تعالىٰ وهو القاهر فوق عباده والفوقية المقرونة بالقهر هو الفوقية بالقدرة والمكنة لا بمعنى الجهة بدليل ان الحارس يكون فوق السلطان فى الجهة ولا يقال فوق السلطان فقط وقال تعالىٰ بعوضة فما فوقها اى ازيد منها فى صفة الصغر والحقارة واذا كان لفظ الفوق محتملا للفوق فى الجهة والفوق فى المرتبة فلم حملتموه على الفوق فى الجهة راجع اساس التقديس من ص۱۵۱ الى ص۱۶۲ قال الامام البيهقى الاخبار فى مثل هذا الراى فى الدلالة على علو الحق سبحانه وفوقيته كثيرة وفيما كتبنا من الآيات دلالة على ابطال قول من زعم من الجهمية ان الله سبحانه وتعالىٰ

بنا انه فی کل مکان وقوله عز وجل وهو معکم اینما کنتم انما اراد به بعلمه لا بذاته کذا فی کتاب الاعتقاد ص۲۳

حدیث الاین

قد ورد ذکر الاین فی حدیث رواه مسلم فی باب تحریم الکلام فی الصلاة من حدیث معاویة بن الحکم قال کانت لی جاریة ترعی غنما لی فانطلقت ذات یوم فاذا الذئب قد ذهب بشاة فصککتها صکة فاتیت رسول الله صلی الله علیه وسلم فعظم ذلک علیّ فقلت الا اعتقها قال ائتنی بها فقال لها این الله تعالی قالت فی السماء قال لها من انا قالت انت رسول الله قال رسول الله صلی الله علیه وسلم اعتقها فانها مؤمنة فهذا الحدیث قد احتج به المجسمة فی اثبات المکان تعالی وهذا احتجاج باطل لما قامت البراهین والادلة علی انه منزه عن المکان والمکانیات والزمان والزمانیات تعالی ان یحویه مکان کما تقدس ان یحده زمان بل کان قبل خلق المکان والزمان وهو الآن علی ما علیه کان قال الله عز وجل قل لمن ما فی السموات والارض قل لله - فهذا یدل علی ان المکان وکل ما فیه ملک لله تعالی وقال الله تعالی وله ما سکن فی اللیل والنهار وهذا یدل علی ان الزمان وکل ما فیه ملک لله تعالی فهاتان الآیتان تدلان علی ان المکان والمکانیات کلها وان الزمان والزمانیات کلها ملک لله عز وجل وذلک یدل علی ان الحق سبحانه منزه عن المکان والزمان - ولنعم ما قیل یستحیل علی الله ان یکون فی السماء او فی الارض اذ لو کان فی شئ لکان محصورا او محدودا ولو کان ذلک لکان محدثا وهذا مذهب اهل الحق والتحقیق قال الامام الرازی قوله تعالی له ما فی السموات یقتضی ان کل ما کان حاصلا فی جهة فوق فهو ملک الله تعالی ومملوک له فلو کان تعالی مختصا بجهة فوق لزم کونه مملوکا لنفسه من غیر محل وهو محال کذا فی اساس التقدیس ص۱۵۴ -

وقال الامام البیهقی استدل بعض اصحابنا فی نفی المکان عنه بقول النبی صلی الله علیه وسلم انت الظاهر فلیس فوقک شئ وانت الباطن فلیس دونک شئ واذا لم یکن فوقه شئ ولا دونه شئ لم یکن فی مکان کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۴۰۰ -

واذا علمت هذا فاعلم ان این قد تکون للسؤال عن المکان وقد تکون للسؤال عن المکانة وکل مستعمل فی کلام الفصحاء والبلغاء کما ان لفظ فوق یستعمل فی علو المکان - وفی علو المکانة وفی الفوقیة الحسیة وفی الفوقیة الرتبیة - فهکذا ینبغی ان یفهم لفظ الاین فی الحدیث علی ما یلیق بشانه سبحانه وتعالی قال الامام الرازی لفظ این کما یجعل سؤالا عن المکان فقد یجعل سؤالا عن المنزلة والدرجة یقال این فلان من فلان فلعل السؤال کان عن المنزلة واشار بها الی السماء ای هو رفیع القدر جدا وانما اکتفی منها بتلک الاشارة لقصور عقلها وقلة فهمها کذا فی اساس التقدیس ص۱۶۵ وقال ابو الطیب ؎

این الثلاثة من ثلاث خلاله ۞ من حسنه وابائه ومضائه

ولذا قال الامام ابن فورک ان معنی قوله صلی الله علیه وسلم این الله استعلام منزلته وقدره عندها وفی قلبها فاشارت الی السماء ودلت باشارتها علی طریقة قول القائل اذا اراد ان یخبر عن رفعة وعلو منزلة فلان فی السماء ای هو عظیم الشان رفیع المقدار علی منزلة الرب فی قلبها وانما اشار الی السماء لانها کانت خرساء فدلت باشارتها علی مثل دلالة العبارة علی نحو هذا المعنی - کذا فی مشکل الحدیث ص۴۸ قال ابو الولید الباجی فی

المنفي يقال مكان فلان في السماء بمعنى علو حاله ورفعته وشرفه فلعل الجارية تريد وصفه بالعلو وبذلك يوصف كل من شانه العلو اھ. فيكون معنى اين الله ما هي مكانة الله عندك ومعنى في السماء انه تعالى في غاية من علو الشان. وقال ابن الجوزي قد ثبت عند العلماء ان الله لا تحويه السماء ولا الارض ولا تضمه الاقطار وانما عرف باشارتها تعظيم الخالق جل جلاله عندها اھ. فاشارت بالاشارة الى السماء التي هي اعلى المنازل بانه تعالى رفيع القدر جدا واكتفى صلى الله عليه وسلم بتلك الاشارة لقصور عقل الامة وقلة فهمها واشار السيد الجرجاني في شرح المواقف الى انه يجوز ان يكون السؤال للاستكشاف عن معتقد الجارية هل هي عابدة وثن ارضي ام هي مؤمنة بالله رب السموات ومن اهل العلم من يعد العادي معذورا في اللفظ الموهم اعتدادا باصل اعتقاده بالله سبحانه وان اوهم بعض ايهام في وصفه تعالى واليه يشير كلام القرطبي في المفهم في شرح حديث الجارية في صحيح مسلم حيث قال قيل اراد معرفة ما يدل على ايمانها لان معبودات الكفار من صنم او نار في الارض وكل منهم يسأل حاجته من معبوده والسماء قبلة دعاء الموحدين فاراد كشف معتقدها وخاطبها بما تفهم فاشارت الى الجهة التي يقصدها الموحدون ولا يدل ذلك على جهة ولا انحصاره في السماء كما لا يدل التوجه الى القبلة على انحصاره في الكعبة وقيل انما سألها باين عما تعتقده من عظمة الله تعالى واشارتها الى السماء اخبار عن جلاله في نفسها اھ. راجع شرح النووي على مسلم ص٢٠٣/ج١ وفتح الملهم ص١٣٦ ج٢.

وقال المازري اراد صلى الله عليه وسلم ان يطلب دليلا على انها موحدة فخاطبها بما يفهم منه قصدها لان علامة الموحدين التوجه الى السماء عند الدعاء وطلب الحوائج وكان من يعبد الاصنام يطلب حوائجه منها ومن كان يعبد النار يطلب حوائجه منها فاراد صلى الله عليه وسلم الكشف عن معتقدها. اهي مؤمنة ام لا فاشارت الى الجهة التي يقصدها الموحدون والله اعلم.

واما رفع الايدي الى السماء عند السؤال والدعاء فليس فيه دلالة على استقرار وجود ذاته سبحانه في السماء كما زعمت المجسمة بل لان السماء قبلة الدعاء كما ان البيت قبلة الصلاة يستقبل بالصدر والوجه. والمعبود بالصلوة والمقصود بالدعاء منزه عن الحلول بالبيت والسماء راجع الاتحاف شرح الاحياء ص١٠٤/ج٢

وايضا ان السماء محل ملكه وسلطانه وملائكته العليين من خلقه ومنزل وحيه ومنزل الانوار والامطار والخيرات والبركات واذا الف الانسان حصول الخيرات من جانب مال طبعه اليها وهذا المعنى اوجب رفع الايدي الى السماء قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون. فارتفاع الايدي عند الدعاء الى جهة السماء ليس لانها مستقر الرب تبارك وتعالى بل لانها قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات ويستنزل البركات لقوله تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون. راجع اشارات المرام ص١٩٨

قال صدر الاسلام البزدوي واما عراج النبي صلى الله عليه وسلم الى السماء وفوقها ما كان لان الله تعالى فوق العالم ولكن كان ذلك تشريفا له وليرى آثار قدرته فان موسى عليه السلام ما عرج به الى السماء بل امر بصعود الطور ولم يكن الله تعالى عندهم فوق الطور ولا على الطور ولكن خص له مكانا تشريفا له فكذا في حق المصطفى عليه السلام وكذا الناس امروا بان يزوروا الكعبة وليس الله عندهم عند الكعبة ولكن امروا بان يزوروها تعظيما لله تعالى كذلك واما رفع الناس الايدي الى السماء انما كان لان السماء موضع نزول الرحمة على انهم يؤمرون بذلك تعبدا كما امروا بالتوجه الى الكعبة في الصلاة. كذا في اصول الدين للبزدوي ص٣١.

تاویل قول اللہ عزوجل وھو الذی فی السماء الٰہ وفی الارض الٰہ وقولہ تعالیٰ وھو اللہ فی السمٰوات وفی الارض

قال الامام ابو بکر بن فورک ذھب الثلجی فی مثل ھذہ الآیات والاخبار مذھب النجار فی القول بان اللہ تعالیٰ فی کل مکان وھو مذھب المعتزلۃ وھذا التاویل عندنا منکر من اجل انہ لا یجوز ان یقال ان اللہ تعالیٰ فی مکان او فی کل مکان لان ھذا شان الاجسام الا تری انہ لا یسوغ ان یقال ان اللہ تعالیٰ مجاور لکل مکان او مماس لہ او حال او متمکن الا علی معنی انہ عالم بما للہ مالک و متصرف فیہ) فعندنا یحتمل وجھین احدھما انہ یراد بہ انہ قاھر لھا مستول علیھا اثباتا لاحاطۃ قدرتہ وشمول قھرہ لھا وکونھا تحت تدبیرہ جاریۃ علی حسب علمہ ومشیتہ. والوجہ الثانی ان یراد انہ فوقھا علی معنی انہ مباین لھا بالصفۃ والنعت وان ما یجوز علی المحدثات من العیب والنقص والعجز والآفۃ والحاجۃ لا یصح شیئ من ذلک علیہ ولا یجوز وصفہ بہ اھ۔ قال صدر الاسلام البزدوی ان مراد اللہ تعالیٰ من ھذہ النصوص لیس بیان المکان ولکن المراد منہ واللہ اعلم انہ مستول علی العرش وعلی جمیع العالم۔ کذا فی اصول الدین للبزدوی ص ۲۹۔ ویقرب منہ قولہ تعالیٰ ءامنتم من فی السماء فظاھرہ یدل علی ان السماء ظرف ومکان للہ سبحانہ لان لفظۃ فی للظرفیۃ قال الفخر الرازی لا یمکن اجراءھا علی ظاھرھا باتفاق المسلمین لان کونہ فی السماء یقتضی کون السماء محیطا بہ من جمیع الجوانب فیکون اصغر من السماء والسماء اصغر من العرش بکثیر فیلزم ان یکون اللہ تعالیٰ شیئا صغیرا بالنسبۃ الی العرش وذلک باتفاق اھل الاسلام محال انتھی کلامہ۔

اذ من المعلوم انہ عزوجل واجب الوجود کان ولا زمان ولا مکان وھما اعنی الزمان والمکان مخلوقان وبالضرورۃ ان من ھو فی مکان فھو مقھور محاط بہ ویکون مقدرا ومحدودا وھو سبحانہ منزہ عن التقدیر والتحدید وعن ان یحویہ شیئ او یحدث لہ صفۃ سبحانہ وتعالیٰ عما یصفون وعما یقولون علوا کبیرا کذا فی دفع شبہ من شبہ وتمرد۔ فالمعنی انہ معبود ملیک متصرف فی السماء فالسماء ظرف لعبادتہ وملکوتہ وجبروتہ فمنھا تتنزل اوامرہ ونواھیہ وحاشا ان تکون ظرفا لذاتہ تعالیٰ اللہ عن ذلک۔

حدیث العماء

ومن ھذا القبیل حدیث ابی رزین قال قلت یا رسول اللہ این کان ربنا قبل ان یخلق خلقہ قال کان فی عماء ما تحتہ ھواء وما فوقہ ھواء وخلق عرشہ علی الماء رواہ الترمذی فھذا الحدیث مثل الحدیث الاول مشکل فان لفظ این فی لغۃ العرب موضوع للسؤال عن المکان۔ فھذا یوھم ان لہ سبحانہ مکانا والعماء فی اللغۃ السحاب الرقیق وھو من مقولۃ الجسم وما کان فی الجسم ایضا کان جسما حالا فیہ۔ واللہ سبحانہ منزہ عن الجسمیۃ والحلول فی جسم۔ والجواب ما تقدم من ان این قد تکون للسؤال عن المکان

وقد تكون للسؤال عن المكانة والشأن والمراد بالسؤال باين ههنا السؤال عن شانه تعالى قبل تكوين العالم وايجاده - فاجاب بانه تعالى كان في عماء اي في شان خفي لا يدارك بالابصار ولا بالبصائر فاطلق العماء واراد به الخفاء والاستتار والاحتجاب عن العقل والفهم كما قيل ان العماء هو كل امر لا يدارکه عقول بني آدم ولا يبلغ كنهه الوصف والفطن ولذا قال ابو عبيد ولا يدارى احد من العلماء كيف كان ذلك العماء وقال الترمذي قال احمد (يعني ابن منيع راوي الحديث قال يزيد بن هارون شيخ احمد العماء معناه ليس معه شئ يعني ان العماء كناية عن انه لم يكن معه شي كما ورد في حديث آخر فيرجع حديث العماء الى ذلك الحديث - والا فالسؤال[علم] باين عن مكان الرب سبحانه سؤال فاسد بل سؤال مهمل مستحيل لا ينبغي ان يتكلم به قائله - ولا ينبغي ان يجاب عنه سائله وانما سبيل المسؤل عنه ان يُبَيِّنَ للسائل فساد سؤاله كما قال على كرم الله وجهه - حين سئل اين الله فقال الذي اَيَّنَ الاين لا يقال فيه اين فبيَّنَ للسائل فساد سؤاله بان الابنية مخلوقة والذي خلقها لا محالة قد كان قبل ان يخلقها وانما مثل هذا السائل كمن سأل عن لون العلم او طعم الظن او الشك فيقال له من عرف حقيقة العلم او الظن ثم سأل مثل هذا السؤال فهو متناقض لان اللون والطعم من صفات الاجسام وقد سألت عن غير جسم فسؤالك فاسد محال تناقضه

ولذا قال العلامة الطيبي ان قوله ما تحته هواء وما فوقه هواء جاء تتميما وصونا لما يفهم من قوله في عماء من المكان فان الغمام المتعارف محال ان يوجد بغير هواء فهو نظير قوله كلتا يديه يمين فالجواب من الاسلوب الحكيم سئل عن المكان فاجاب عن اللامكان يعني ان كان هذا امكانا فهو في مكان وهو ارشاد له في غاية من اللطف قال القاضي المراد بالعماء ما لا تقبله الاوهام ولا تدارکه العقول والافهام عبّر عن عدم المكان بما لا يدارك ولا يتوهم وعن عدم ما يحويه ويحيط به بالهواء فانه يطلق ويراد به الخلاء الذي هو عبارة عن عدم الجسم ليكون اقرب الى فهم السامع ويدل عليه السؤال كان عما قبل ان يخلق خلقه فلو كان العماء امرا موجودا لكان مخلوقا اذ ما من شئ الا وهو مخلوق خلقه وابدعه فلم يكن الجواب طبق السؤال والله اعلم بالحال - كذا في المرقاة ص ۳۴۹ ج ۵

واعلم انه قد روى لفظ العماء ممدودا ومقصورا فان كان ممدودا فمعناه السحاب وان كان مقصورا فمعناه لا شئ ثابت لانه مما يعمى على الخلق لكونه غير شئ وكانه قال في جوابه كان قبل ان يخلق خلقه ولم يكن شئ غيره كما قال في حديث عمران بن حصين - ثم قال - فما فوقه ولا تحته هواء اي ليس فوق العمى الذي لا شئ موجود هواء ولا تحته هواء لان ذلك اذا كان غير شئ فليس يثبت له هواء بوجه والله اعلم -

وقال ابو عبيد الهروي صاحب الغريبين وقال بعض اهل العلم معناه اين كان عرش ربنا فحذف اختصارا كقوله واسأل القرية اي اهل القرية ويدل على ذلك قوله وكان عرشه على الماء كذا في كتاب الاسماء والصفات وعلى الاول اي ان كان ممدودا بمعنى السحاب فليس المراد به السحاب المعهود الذي فوقه هواء وتحته هواء بل المراد به السحاب المعنوي والحجاب الذي يحجب عن العلم به سبحانه كما قاله الحافظ ابن العربي والله اعلم وعلى الثاني اي ان روى مقصورا بلفظ عمى فمعناه ما قاله الامام ابو بكر بن فورك انه كان وحده ولم يكن سواه

علٰه هذا توضيح كلام ابي القاسم السهيلي كما ذكره الشيخ الخضر الشنقيطي في استحالة المعية بالذات ص ۳۲ -

فشبّه العدم بالعمی توسعا لاستحالة ان یری ما هو عدم کما یستحیل ان یری بالعمی فکانه قال انه لم یکن شئ سواه ولا فوق ولا تحت ولا هواء کذا فی مشکل الحدیث صـ ۴۹

فائدة فی بیان الفرق بین المکان والجهة

اعلم ان المکان هو الموضع الذی یکون فیه الجوهر علی قدره والجهة هی ذلک المکان لکن بقید نسبته الی جزء خاص من شئ آخر فکل جهة مکان ولا عکس فالفراغ الذی انت فیه هو مکانک وباعتبار محاذاته لرأس شخص آخر هو جهة تسمی فوقا وباعتبار محاذاته لرجله تسمی تحتا ولوجهه اوظهره او اقوی یدایه او اضعفهما تسمی اماما وخلفا ویمینا وشمالا - کذا فی الفرقان صـ ۲۲

ذکر ما تمسکت به المجسّمة فی اثبات المکان والجهة مع الجواب عنه

عقد الامام الرازی فی کتابه اساس التقدیس فصلاً ذکر فیه اوّلاً ما تمسکت به المجسمة بالقرآن والاخبار فی اثبات المکان والجهة لله سبحانه ثم اجاب عنها ثانیا علی الترتیب فاردت ان الخص هذا الفصل ورای والله ان هذا الفصل لقول فصل وما هو بالهزل فاقول وبالله التوفیق - قال الامام الرازی قدس الله سره تمسکوا فی ذلک بالقرآن والاخبار اما القرآن فمن عشرة اوجه -

الوجه الاوّل

التمسک بالآیات الست الواردة بلفظ الاستواء علی العرش

الوجه الثانی

التمسک بالآیات المشتملة علی لفظ الفوق وقد قال تعالے وهو القاهر فوق عباده وهو الحکیم الخبیر وقال وهو القاهر فوق عباده یرسل علیکم حفظة وقال - یخافون ربهم من فوقهم -

الوجه الثالث

الآیات المشتملة علی لفظ العلو کقوله تعالے وهو العلی الکبیر - وهو العلی العظیم - سبح اسم ربک الاعلی - الا ابتغاء وجه ربه الاعلی وایضا تواتر النقل فی قوله تعالے سبحان ربی الاعلی -

الوجه الرابع

الآیات المشتملة علی لفظ العروج الیه والصعود قال تعالے تعرج الملائکة والروح الیه - وقال - الیه یصعد الکلم الطیب -

الوجه الخامس

الآيات المشتملة على لفظ الانزال والتنزيل قالوا وهي كثيرة تزيد على المأتين في حق القرآن المبين والوحي والملائكة المقربين والتوراة والانجيل -

الوجه السادس

الآيات المقرونة بحرف (الى) مع انها لانتهاء الغاية منها قوله تعالى الى ربها ناظرة - وذلك تقتضي انتهاء النظر اليه وقوله ثم الى ربكم ترجعون وقوله ثم الى المصير وقوله ارجعي الى ربك -

الوجه السابع

قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون والحجاب انما يصح في حق من يكون جسما وفي جهة حتى يصير محجوبا بسبب شئ آخر -

الوجه الثامن

الآيات الدالة على انه في السماء قال أأمنتم من في السماء وقال قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله -

الوجه التاسع

الآيات المشتملة على الرفع اليه قال تعالى في حق عيسى عليه السلام اني متوفيك ورافعك الي وقوله وما قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه -

الوجه العاشر

الآيات المشتملة على العندية كقوله ان الذين عند ربك وقوله عند مليك مقتدر وقوله رب ابن لي عندك بيتا في الجنة وقوله فالذين عند ربك وقوله ومن عنده لا يستكبرون فهذا بيان وجوه تمسكاتهم من القرآن في اثبات الجهة لله تعالى قالوا والذي يدل على انها محكمة غير متشابهة انها في غاية الكثرة وقوة الدلالة فلو كانت من المتشابهات لتكلم فيها احد من الصحابة والتابعين وذكر وا تاويلاتها وحيث لم ينقل عن احد منهم ذلك علمنا انها محكمة لا متشابهة.

واما الاخبار فكثيرة

(الخبر الاول) ما رواه ابو داؤد في الرد على الجهمية والمعتزلة عن حسن بن محمد بن مطعم عن ابيه عن جده قال جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هلكت الانفس وجاع العيال وهلكت

الاموال فاستسق لنا ربك فانا نستشفع بالله عليك و بك على الله فقال عليه السلام سبحان الله سبحان الله فما زال يسبح حتى عرف ذلك فی وجوه اصحابه ثم قال ویحك اتدری ما الله شانه اعظم انه لا یستشفع به علی احد انه لفوق سمواته علی عرشه وانه علیه لهکذا و اشار و تیبب بیده مثل القبة علیه و اشار ابو الازهر ایضا یئط به اطیط الرحل بالراکب ۔

الخبر الثانی

ما روی صاحب شرح السنة فی باب سعة رحمة الله تعالیٰ عن ابی هریرة عن النبی صلی الله علیه وسلم لما قضی الله الخلق کتب کتابا فهو عنده فوق العرش ان رحمتی سبقت غضبی ۔

الخبر الثالث

ما اخرج فی الصحیح عن عمر بن الحکم انه قال کنت عند النبی صلی الله علیه وسلم فقلت یا رسول الله ان لی جاریة کانت ترعی غنما فجئتها ففقدت شاة فسألتها فقالت اکلها الذئب فاسفت علیها فلطمت وجهها وعلیّ رقبة افاعتقها فقال لها رسول الله صلی الله علیه وسلم این الله فقالت فی السماء فقال من انا قالت انت رسول الله فقال علیه السلام اعتقها فانها مؤمنة ۔ فقالوا وهذا یدل علی النص الصریح من رسول الله صلی الله علیه وسلم بان الله فی السماء (و اما المعقول) فقد تقدم من قولهم انا نعلم بالضرورة ان کل موجودین فلا بد ان یکون احدهما حالا فی الآخر او مباینا عنه بجهة من الجهات وتقدم الاستقصاء فی الجواب عنها وبالله التوفیق واما الوجوه المرکبة من السمع والعقل فوجهان (الاول) قصة المعراج تدل علی ان المعبود مختص بجهة فوق وربما تمسکوا فی هذا المقام بقوله ثم دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی وهذا یدل علی ان ذلک الدنو بالجهة ثم قال فاوحیٰ الی عبده ما اوحیٰ وهذا یدل علی ان ذلک الدنو انما کان من الله تعالیٰ وهذا یدل علی انه مختص بجهة (الثانی) تمسکوا بقول فرعون یا هامان ابن لی صرحا لعلی ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الی اله موسیٰ ثم ان موسیٰ علیه السلام ما انکر علیه هذا الکلام فدل ذلک علی ان الاله فی السماء فهذه جملة ما یتمسکون به فی هذا الباب ۔

الجواب عن ذلك كله

اعلم ان لنا فی الجواب عن هذه الکلمات نوعان من الجواب ۔

النوع الاول، (وهو الجواب الاجمالی)

ان نقول لکل امیة انتم ساعدتمونا علی ان ظواهر القرآن وان دلت علی اثبات الاعضاء والجوارح لله تعالیٰ فانه یجب القطع بنفیها عن الله تعالیٰ والجزم بانه منزه عنها وما ذاك الا انه لما قامت الدلائل القطعیة علی استحالة الاعضاء والجوارح علی الله تعالیٰ حسب بقطع

بتنزیه الله تعالی عنها والجزم بان مراد الله تعالی من تلك الظواهر شیئ آخر فکذا فی هذه المسئلة نحن ذکرنا الدلائل العقلیة القاطعة فی انه تعالی یمتنع ان یکون مختصا بالمکان والجهة والحیز واذا کان الامر کذلك وجب القطع بان مراد الله تعالی من هذه الظواهر التی تمسکتم بها شیئ آخر سوی اثبات الجهة لله تعالی وعند هذا نختار مذهب السلف ونقول لما عرفنا بتلك القواطع العقلیة انه لیس مراد الله تعالی من هذه الآیات اثبات الجهة لله تعالی فلا حاجة بنا بعد ذلك الی بیان مراد الله تعالی وهذا الطریق اسلم فی ذوق النظر وعن الشغب ابعد۔

النوع الثانی من الجواب وهو الجواب التفصیلی

ان نتکلم علی کل واحد من هذه الوجوه علی سبیل التفصیل

الجواب عن الوجه الاول

وهو التمسك بآیات الاستواء علی العرش۔ انه لا یجوز ان یکون مراد الله تعالی من ذلك الاستواء هو الاستقرار علی العرش ویدل علیه وجوه (**الاول**) ان ماقبل هذه الآیة ومابعدها مذکور لبیان کمال قدرة الله تعالی وغایة عظمته فی الالهیة وکمال التصرف فان ماقبل هذه الآیة وهو قوله تعالی تنزیلا ممن خلق الارض والسموات العلی یدل علی انه تعالی غیر مختص بشیئ من الاحیاز والجهات وان مابعد هذه الآیة وهو قوله تعالی له ما فی السموات ومافی الارض یدل علی ان کل ما فی جهة فوق او تحت فهو ملك الله تعالی ومملوك له فان السماء هو الذی فیه له سمو وفوقیة ومافی الارض له تحتیة فلو کان تعالی مختصا بجهة فوق لزم کونه مملوکا لنفسه فاذا کان کذلك امتنع ان یکون المراد بقوله الرحمن علی العرش استوی هو کونه مستقرا علی العرش۔

(**الثانی**) ان الجالس علی العرش لا بد ان یکون الجزء الحاصل منه فی یمین العرش غیر الحاصل منه فی یسار العرش فیلزم کونه فی نفسه مؤلفا ومرکبا وذلك علی الله تعالی محال۔ (**الثالث**) قوله تعالی ویحمل عرش ربك فوقهم یومئذ ثمانیة فلو کان العرش مکانا لمعبودهم لکانت الملائکة الذین یحملون العرش حاملین الله العالم وذلك غیر معقول لان الخالق هو الذی یحفظ المخلوق واما المخلوق فلا یحفظ الخالق ولا یحمله وعلی هذا التقدیر یلزمهم ترك ظاهر الآیة وحینئذ تخرج الآیة عن کونها حجة۔ (**الرابع**) انه تعالی کان ولا عرش ولا مکان فلما خلق الخلق یستحیل ان یقال انه تعالی صار مستقرا علی العرش بعد ان لم یکن کذلك لانه تعالی قال ثم استوی علی العرش وکلمة ثم للتراخی (**الخامس**) ان ظاهر قوله تعالی ونحن اقرب الیه من حبل الورید وقوله تعالی وهو معکم اینما کنتم وقوله تعالی وهو الذی فی السماء اله وفی الارض اله ینفی کونه مستقرا علی العرش ولیس تاویل هذه الآیة اولی من تاویل غیرها من الآیات۔ واذا ثبت هذا ظهر انه لیس المراد من الاستواء الاستقرار فوجب ان یکون المراد هو الاستیلاء والقهر ونفاذ القدرة وجریان الاحکام الالهیة وهذا مستقیم علی قانون اللغة قال الشاعر ؎

قد استوی بشر علی العراق ❊ من غیر سیف ولا دم مهراق

والذی یقرر ذلك ان الله تعالی انما انزل القرآن بحسب عرف اهل اللسان وعادتهم الاتری

انه تعالیٰ قال وھو خادعھم۔ وقال۔ وھو اھون علیہ وقال ومکروا ومکر اللہ وقال۔ اللہ یستھزئ بھم والمراد فی الکل انہ تعالیٰ یعاملھم معاملۃ الخادعین والماکرین والمستھزئین فکذا ھھنا المراد من الاستواء علی العرش التدبیر بامر الملک والملکوت وخص العرش لانہ اعظم المخلوقات والمراد انہ یدبر امر کل الکون ویتصرف فی جمیع العالم۔

الجواب عن الوجه الثانی

وھو التمسک بالآیات المشتملۃ علی ذکر الفوقیۃ فجوابہ ان لفظ الفوق یستعمل فی المرتبۃ و القدرۃ کما قال تعالیٰ فوق کل ذی علم علیم وانا فوقھم قاھرون۔ ید اللہ فوق ایدیھم فالمراد بالفوقیۃ فی ھذہ الآیات الفوقیۃ بالقھر والقدرۃ والسلطنۃ کما یدل علیہ۔ قولہ تعالیٰ وھو القاھر فوق عبادہ والفوقیۃ المقرونۃ بالقھر ھو الفوقیۃ بالقدرۃ والمکنۃ لا بمعنی الجھۃ۔ وقال تعالیٰ بعوضۃ فما فوقھا ای ازید منھا فی صفۃ الصغر والحقارۃ۔ وایضا ان الفوقیۃ الحاصلۃ بسبب الجھۃ لیست صفۃ المدح لان تلک الفوقیۃ حاصلۃ للجھۃ والحیز بعینھا فلو کانت الفوقیۃ بالجھۃ صفۃ مدح یلزم ان یکون الجھۃ افضل واکرم من اللہ تعالیٰ۔

الجواب عن الوجه الثالث

وھو التمسک بالآیات المشتملۃ علی لفظ العلو فجوابہ ان لفظ العلو کما یستعمل فی العلو بسبب الجھۃ فقد یستعمل ایضا فی العلو بسبب القدرۃ فانہ یقال السلطان اعلی من غیرہ ویکتب فی امثلۃ السلاطین الدیوان الاعلی ویقال لاوامرھم الامر الاعلی ویقال لمجالسھم المجلس الاعلی والمراد فی الکل العلو بمعنی القھر والقدرۃ لا بسبب المکان والجھۃ وایضا قال تعالیٰ لموسی لا تخف انک انت الاعلی۔ وقال ولا تھنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون وقال وکلمۃ اللہ ھی العلیا وقال فرعون انا ربکم الاعلی والعلو فی ھذہ المواضع بمعنی العلو بالقدرۃ لا بمعنی العلو بالجھۃ فکذا فی الآیات قال تعالیٰ سبح اسم ربک الاعلی نحکم بانہ تعالیٰ اعلی من کل ما سواہ ویدخل فی ما سواہ کل مکان وجھۃ فیکون اعلی من کل مکان وجھۃ۔ فثبت ان علوہ لنفس ذاتہ لا بسبب الجھۃ وایضا لو کان لہ سبحانہ جھۃ فوق لزم کونہ متناھیا من جانب الفوق ولزم کون جانب الفوق۔ فوقہ تعالیٰ واللہ سبحانہ غیر متناہ وھو فوق الفوق فثبت ان علوہ سبحانہ بالقھر والغلبۃ لا بالحیز والجھۃ۔

الجواب عن الوجه الرابع

وھو التمسک بالآیات المشتملۃ علی لفظ العروج کقولہ تعالیٰ یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیہ وقولہ تعالیٰ ذی المعارج تعرج الملائکۃ والروح فجوابہ ان المعارج جمع معرج وھو المصعد ومنہ قولہ تعالیٰ ومعارج علیھا یظھرون ولیس فی ھذہ الآیات بیان ان تلک المعارج ای شیء فتنقطع حجتھم فی ھذا الباب بل یجوز ان تکون تلک المعارج معارج نعم اللہ تعالیٰ او معارج الملائکۃ او معارج الاھل

الثواب - واما قوله تعالے تعرج الملائكة والروح اليه فليس المراد من حرف الى فے قوله اليه المكان بل المراد انتهاء الامور الى مراده ونظيره قوله تعالے واليه يرجع الامر كله والمراد انتهاء اهل الثواب الى منازل العز والكرامة كقول ابراهيم انى ذاهب الى ربى -

الجواب عن الوجه الخامس

وهو التمسك بلفظ الانزال والتنزيل - فجوابه ان مذهب الخصم ان القرآن حروف واصوات فيكون الانتقال عليها محالا وكان اطلاق لفظ الانزال والتنزيل عليها مجازا بالاتفاق فلم يجز التمسك به -

الجواب عن الوجه السادس

وهو التمسك بصيغة الى كما حكى الله تعالے عن الخليل عليه السلام انى ذاهب الى ربى - فجوابه انه ليس المراد منه القرب بالجهة بل المراد به الانتهاء الے دار الجزاء والمثوبة -

الجواب عن الوجه السابع

وهو التمسك بمثل قوله تعالے ءامنتم من فے السماء فجوابه انه لا يمكن اجراء هذه الآية على ظاهرها بدليل قوله تعالے وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله فظاهره يقتضى ان المراد بكونه فى السماء وبكونه سفے الارض معنى واحد لكن كونه فے الارض ليس بمعنى الاستقرار فكذلك كونه فى السماء يجب ان لا يكون بمعنى الاستقرار فلا بد ان يكون المراد ءامنتم من فى السماء ملكه وملكوته وخص السماء بالذكر لانها اعظم من الارض تفخيما للشان

الجواب عن الوجه الثامن

وهو التمسك بلفظ الحجاب فجوابه انه لا يجوز ان يكون المراد من الحجاب عدم الرؤية وذلك بان الحجاب يقتضى المنع من الرؤية فكان اطلاق لفظ الحجاب على المنع من الرؤية مجازا من اطلاق السبب على المسبب

الجواب عن الوجه التاسع

وهو التمسك بالآيات المشتملة على الرفع كقوله تعالے بل رفعه الله اليه وقوله والعمل الصالح يرفعه فجوابه ان المراد رفعه الى دار كرامته ورفعه الى موضع رفعته - واما رفع العمل الصالح فهو رفع معنوى بلا شبهة فان المراد به رفعه الى درجة القبول ومنه قوله تعالے والسابقون السابقون اولئك المقربون -

الجواب عن الوجه العاشر

وهو التمسك بالآيات المشتملة على لفظ العندية فجوابه انه لا يجوز ان يكون المراد بالعندية الحيز والجهة بل المراد به الشرف والكرامة والدليل عليه قوله عليه السلام حكاية عن رب العزة انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلى وقوله انا عند ظن عبدى بى - فليس المراد بهذه العندية عندية الجهة بل عندية القرب

والکرامۃ کذا ههنا کقوله تعالے وان له عندنا لزلفی وحسن مآب - الی ههنا تم الجواب عن الوجوه التی تمسکوا بها من القرآن فی اثبات الجهة لله تعالے و بالله التوفیق -

واما الجواب عن الاخبار فهی هذه

(الجواب عن الخبر الاول) وهو ما ورد فیه وانه یئط به نجوابه ان معناه انه یعجز عن جلاله وعظمته حتی یئط به لان اطیط الرحل بالراکب یکون لقوة ما فوقه وعجزه عن احتماله فهو علیه السلام قرب بهذا التمثیل من عظمة الله تعالیٰ وارتفاع عرشه لیعلم المخاطب انه تعالے اجل واعلے من ان یجعل شبیها لاحد من خلقه -

واما الجواب عن الخبر الثانی

وهو قوله صلے الله علیه وسلم لما قضی الله الخلق کتب عنده کتابا فهو عنده فوق العرش فالجواب عنه ما تقدم من لفظ عند فی القرآن یعنی ان المراد بلفظ عند عندیة القرب و الشرف و المکانة -

واما الجواب عن الخبر الثالث

فهو ان لفظ این کما یجعل سؤالا عن المکان فقد یجعل سؤالا عن المنزلة والدرجة فیقال این فلان من فلان فلعل السؤال کان عن المنزلة واشارتها الی السماء ای هو رفیع القدر جدا وانما اکتفی منها بتلک الاشارة لقصور عقلها وقلة فهمها وهذا الجواب یصح ان یکون جوابا عن تمسکهم بالخبر الثانی وهو لفظ عند یذکر لبیان المنزلة والدرجة -

حدیث الاین

ومن هذا الباب ایضا ان رجلا قال للنبی صلے الله علیه وسلم این کان ربنا قبل ان یخلق السماء فقال علیه السلام فی عماء ما تحته هواء وفوقه هواء وهذا یروی علے وجهین (احدهما) بالمد وهو السحاب الرقیق (والثانی) بالقصر فاذا روی مقصورا کان المعنی انه تعالے کان وحده ولم یکن معه غیره وشبه العدم بالعمی فکانه قال لم یکن شیٔ سواه لا فوق ولا تحت ولا شمال ولا یمین فیرجع الی حدیث عمران بن حصین قال اخبرنا عن اول هذا الامر قال کان ولم یکن معه شیٔ -

(قلت) وان کانت الروایة بالمد ای العماء بمعنی السحاب الرقیق فهو یرجع الی قوله تعالیٰ هل ینظرون الا ان یاتیهم الله فی ظلل من الغمام وقوله عز وجل ءأمنتم من فی السماء وذلک باعتبار الملک والقهر والغلبة دون المکان والجهة کما تقدم -

واما قصة المعراج فالمقصود انه یریه الله تعالے انواع مخلوقاته فی العالم العلوی والعالم السفلی لتکون مشاهدته للدلائل اکثر فتصیر نفسه اقوی واکمل کما ورد فی حق الخلیل علیه السلام وکذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض ولیکون من الموقنین واما قوله ثم دنا فتدلی فالجواب عنه ان هذا الدنو دنو المنزلة والکرامة وقیل المراد دنوه صلے الله علیه وسلم من جبریل کما قال تعالے فی آیة اخری ولقد رآه بالافق

المبين فلا اشكال حينئذٍ (واما الجواب) عن التمسك بقول فرعون يا هامان ابن لي فهو ان هذا الكلام لفرعون وهو معارض بان موسى عليه السلام لم يقل الرب في السماء بل قال رب السماء ثم ان فرعون كان ظن فيه ان الاله مستقر في السماء فهذا هو الجواب عن هذه الشبهة وبالله التوفيق انتهى كلام الامام الرازي ملخصا ومختصرا قدس الله روحه ونور ضريحه آمين يارب العالمين۔

قال الامام البيهقي (بعد ما سرد الآيات والاحاديث الدالة على الاستواء والعلو والفوقية والنزول) وفي الجملة يجب ان يعلم ان استواء الله سبحانه ليس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار في مكان ولا مماسة لشئ من خلقه لكنه مستوٍ على عرشه كما اخبر بلا كيف بلا اين بائن من جميع خلقه وان اتيانه ليس باتيان عن مكان الى مكان وان مجيئه ليس بحركة وان نزوله ليس بنقلة وان نفسه ليس بجسم وان وجهه ليس بصورة وان يده ليست بجارحة وان عينه ليست بحدقة وانما هذه اوصاف جاء بها التوقيف فقلنا بها ونفينا عنها التكييف فقد قال تعالى ليس كمثله شئ وقال۔ ولم يكن له كفوا احد۔ وقال هل تعلم له سميا۔ كذا في كتاب الاعتقاد ص۴۴

ذكر حديث الحبل

قال الامام البيهقي (والذي روى من قوله صلى الله عليه وسلم والذي نفس محمد بيده لو انكم دليتم احدكم بحبل الى الارض السابعة لهبط على الله تبارك وتعالى ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الاول والآخر والظاهر والباطن ففي هذا الحديث اشارة الى نفي المكان عن الله تعالى وان العبد اينما كان فهو في القرب والبعد من الله تعالى سواء وانه الظاهر فيصح ادراكه بالادلة وانه الباطن فلا يصح ادراكه بالكون في مكان واستدل بعض اصحابنا في نفي المكان عنه بقول النبي صلى الله عليه وسلم انت الظاهر فليس فوقك شئ وانت الباطن فليس دونك شئ فاذا لم يكن فوقه شئ ولا دونه شئ لم يكن في مكان كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۴۰۰۔

والمقصود من الخبر بيان ان علمه وقدرته وسلطانه محيط بما في السماء والارض وان العلو والسفل وفوق وتحت كله بالنسبة الى علمه سواء لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء قد احاط بكل شئ علما۔ قوله فان الله يتقبلها بيمينه قال الكرماني ذكر اليمين لان معناه حسن القبول فان العادة جارية بان تصان اليمين عن مس الاشياء الدنية وليس فيما يضاف اليه تعالى من صفة اليد شمال لانها محل الضعف والنقص وقد روى كلتا يديه يمين

وليس معنى اليد الجارحة وانما

هو صفة جاء بها التوقيف

فنطلقها ولا نكيفها وننتهي

حيث انتهى

التوقيف

(ف)

بَابُ قَوْلِ اللهِ تَعَالَىٰ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ

المقصود من هذا الباب بيان ان لقاء الله تعالے و رويته لاهل الجنة حق وصدق مع كونه تعالے منزها عن الصورة والمقدار مقدسا عن الجهات والاقطار بخلق قوة الادراك في الباصرة من غير تحيز ومقابلة ولا مواجهة ولا مسامتة وهو مذهب اهل السنة والجماعة كافة وانكره المعتزلة والخوارج وبعض المرجئة ولهم في ذلك دلائل فاسدة بل اوهام كاسدة واحتج الامام البخاري بهذه الآية والاحاديث على ان العبد يرى ربه يوم القيامة . والعبد قد رأى ربه تعالے حين اخرج من صلب ابيه آدم عليه السلام عندما اخذ منه الميثاق الست بربكم فرؤية المعبود الحق هي بداية العبد وهي نهايته قال الامام ابو بكر الباقلاني[1] اعلم ان اهل السنة والجماعة جوّزوا الرؤية على الله تعالے بلا خلاف بينهم على الجملة وانما وقع الخلاف بينهم هل يكون ذلك ويجوز في الدنيا ام ذلك في الآخرة خاصة فكل الصحابة اجمعوا ومن بعدهم من اهل السنة والجماعة ان الله تعالے يرى في الجنة يراه المؤمنون بلا خلاف في ذلك واختلف الصحابة في الرسول عليه السلام هل رآه ليلة المعراج بالقلب او بعيني الرأس على قولين فكانت الصديقة عائشة رضي الله عنها في جماعة من الصحابة يقولون رآه بقلبه دون عيني رأسه وكان ابن عباس رضي الله عنهما في جماعة من الصحابة رضي الله عنهم يقولون انه صلے الله عليه وسلم رآه ليلة المعراج بعيني راسه ونحن نقول بقول ابن عباس رضي الله عنهما فاذا تقرر هذا فان المعتزلة والنجارية والجهمية والروافض والخوارج الكل منهم ينكرون الرؤية ولا يجوزونها بوجه حتے قالوا ولا يرى ولا يرى هو نفسه . والدليل على جوازها من حيث العقل سؤال موسى عليه الصلاة والسلام حيث قال رب ارني انظر اليك وهذا السؤال انما كان من موسى عليه السلام بعد النبوة والبعثة والرسالة لان الله تعالے قال ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب ارني انظر اليك[2] . ولا يخلو هذا السؤال بعد النبوة والكمال من احد اربعة اوجه اما ان يكون سأل بعد علمه بجوازها على ربه او مع علمه باستحالتها على ربه او سألها وهو شاك في ذلك او سألها وهو ذاهل العقل لا يتفهم شيئا . فلا يجوز ان يكون سأل ذلك مع علمه بانه يستحيل على ربه لان من المحال ان يسأل النبي الكريم ربه ما يستحيل في حقه سبحانه وتعالے ولا يجوز ان يكون سأل ذلك وهو شاك جاهل حكم هذه المسئلة وذاهل لا يدري لان هذه المسئلة من مسائل اصول الدين وكيف يجوز على النبي الكريم عليه السلام الشك اوالذهول اوغفلة القلب عنها

---

[1] نهاية الاقدام ص ٣٥٦ واصول الدين والاتحاف ص ١١٢/٢ ج . [2] قال البزدوي فموسى عليه السلام اعتقد ان الله جائز الرؤية والله تعالے لم يرد عليه اعتقاده بل قال لن تراني فقوله لن تراني تقرير لاعتقاده فان من قال ارني جاريتك فقال صاحب الجارية لن تراها فيكون ذلك تقريرا منه انها جائزة الرؤية . وكلمة لن في الاصل لتاكيد النفي لا للتابيد وان سلّم انها للتابيد فالمراد به تابيد الدنيا لا تابيد الاخرة ملخص من كلام البزدوي في اصول الدين ص ٧٩ مع زيادة يسيرة من المؤلف .

واذا ابطل جميع ذلك لم يبق الا انه عليه السلام سأل ذلك وهو معتقد جواز الرؤية عليه سبحانه وتعالى فاذا اعتقد النبي الكريم جواز الرؤية لم يخل من ان يكون مصيبا او مخطئا ولا يجوز ان يخطئ النبي الكريم في اعتقاده فلم يبق الا انه اصاب وهذا التقرير لا مخرج للمخالف عنه بوجه ولا سبب فافهمه (فان قيل) اليس قد قال الله تعالى لن ترانی۔ فنص على انه لا سبيل الى ما سأله (فالجواب من وجهين (احدهما) ان هذا لا يمنع من جواز الرؤية لان قوله لن ترانی انما تضمن عدم وجود الرؤية عند السؤال لا استحالة الرؤية على ما قررنا ولو اراد استحالة الرؤية لقال لن يجوز ان ترانی وقد لا يوجد الشئ ولا يدل على استحالته الا ترى ان احدا لو سأل نبي زمانه ان يسأل ربه ان يرزقه ولدا فسأل نبي ذلك الزمان فاوحى الله تعالى لن يرزق هذا السائل ولدا هل يدل ذلك على انه لا يجوز وجود الولد في حق هذا السائل ويستحيل بل هو جائز وان منع من وجوده عقب السؤال۔ على ان حرف لن لا يقتضي عدم جواز الرؤية في الدنيا والآخرة ولو قرن بابدا الا ترى انه تعالى قال في حق اليهود ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم۔ يعني الموت ولم يقتض ذلك ان لا يتمنوه في الدنيا والآخرة لانه اخبر تعالى انهم يتمنون الموت في النار بقوله۔ ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك يعنون الموت فاذا كان حرف لن مع اقتران ابدية لا يقتضي نفي ذلك في الدنيا والآخرة فكيف به اذا لم يقرن به ابدا۔ وايضا الجواب يجوز فيه الاستثناء بان كان يقول لن ترانی في الدنيا ولن ترانی الى وقت كذا وكذا كما قال اخو يوسف عليه السلام فلن ابرح الارض۔ ثم استثنى حتى يأذن لي ابي او يحكم الله لي۔ فصح ان حرف لن لا يحيل عليه جواز الرؤية وانما توجب ان لا توجد الرؤية في هذا الوقت دون جوازها فصح ما قلناه۔

والجواب الثانی

ان الله تعالى علق جواز الرؤية على امر يجوز ان يوجد وهو استقرار الجبل ولو كانت مستحيلة لما علقها على امر جائز فلما كان استقرار الجبل من الجائز دل على ان الرؤية جائزة۔
(فان قيل) اليس قد قال موسى عليه السلام تبت اليك قالوا والتوبة انما تكون من الخطأ۔ فلما علم عليه السلام انه اخطأ تاب۔

فالجواب من اوجه

(احدها) ان موسى عليه السلام لما رأى عظيم الآية جعل الجبل دكا وصعوقه قال على جاری

ملہ قال الاستاذ عبد القاهر البغدادی فان قيل فقوله لن ترانی يدل على نفي الرؤية ابدا لان حرف لن على التابيد قيل هو على تابيد النفي في الدنيا الا ترى انه قال تعالى قل ان كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ثم قال ولن يتمنوه ابدا يعني في الدنيا لان الكافر يتمنى في الآخرة الموت ليتخلص به من العذاب كذا في كتابه اصول الدين صـ ٩٩ والحاصل انه تعالى قال تعالى في حق اليهود ولن يتمنوه ابدا وهم يتمنونه في النار للتخلص من عذابها ۔ ١٢

العادة من القول عند الفزع تبت اليك وان لم يكن سؤاله مستحيلا وهذا كما ان الواحد منا اذا سمع صوت الرعد العظيم او رأى الظلمة العظيمة او امراً هائلا فزع عند ذلك الى التوبة والاستغفار وان لم يكن منه قبل ذلك معصية او سؤال مستحيل (وجواب آخر) وهو انه يحتمل ان موسى عليه السلام ذكر عند هول ما رأى فيه النفس فجدد التوبة منها واكدها وان لم يكن منه في هذه الحالة ذنب يتاب منه۔ (وجواب آخر) يحتمل ان يكون تبت اليك للشدة التي اصابته عند سؤال الرؤية وان كانت الرؤية جائزة كما ان الواحد منا اذا ركب البحر وناله شدة وخوف من هوله وامواجه او سافر فلقي في سفره ما اتعبه وشق عليه يقول انا تائب من ركوب البحر ومن السفر وان كان ركوب البحر والسفر جائزا غير محرم ولا مستحيل وكذلك مسألتنا مثله (وجواب آخر) يحتمل ان يكون قال تبت اليك من ان اسأل مثل هذا الامر العظيم الجليل قبل الاستئذان فيه حتى يؤذن لي في السؤال ولهذا قيل عن موسى عليه السلام انه تأدب بعد ذلك فقال يا رب اسألك في جميع اموري قال نعم يا موسى سالني في جميع امورك حتى ملح عجين اهلك (وجواب آخر) وهو ان موسى عليه السلام كانت ارادته وهمته تعجيل الرؤية له في الدنيا قبل الآخرة وكان مراد الله تاخير الرؤية له الى الآخرة وان لا يتقدم على نبينا صلى الله عليه وسلم في الرؤية فكانه قال تبت عن مرادي وهمتي الى مرادك وهذا الصحيح لان التوبة هي الرجوع فكانه رجع عن مراده الى مراد ربه تعالى فاعلم ذلك كذا في الانصاف من ص۱۵۶ الى ص۱۵۹

اقامة الدليل على وقوع الرؤية في الآخرة لاهل الجنة

وقال الامام ابو بكر الباقلاني۔ والدليل على ثبوتها (اى وقوع الرؤية في الآخرة) من طريق الكتاب والسنة قوله تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام۔ واللقاء اذا قرن بالتحية لا يقتضي الا الرؤية۔ وايضا قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال ابو بكر الصديق الزيادة النظر الى وجهه الكريم وقد ذكر مرفوعا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والمراد بقوله ناضرة انها مشرقة والمراد بقوله الى ربها ناظرة انها لربها رائية لان النظر اذا عدي بكلمة الى اقتضى الرؤية نصا كقوله تعالى فانظر الى طعامك وشرابك وقوله تعالى افلا ينظرون الى الابل كيف خلقت (كذا في الانصاف ص۲۴) وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون۔ والحجب[۱] للكفار عن رؤيته عذاب فدال على ان المؤمنين

عـ۱ قال الامام البزدوي فموسى عليه السلام تاب عن السؤال لا عن الاعتقاد فان الله تعالى رد عليه السؤال لا الاعتقاد ولانه سأل الرؤية في غير وقته على ان العادة بين الناس انهم متى رأوا فزعا يتوبون الى الله تعالى خوفا من البلاء من غير ذنب سبق منهم كذا في اصول الدين ص۸۰ ۔

عـ۲ فلما حجب اولئك في حال السخط دل على ان المؤمنين يرونه في حال الرضا والا لم يكن بينهما فرق

لمعة الاعتقاد

لابن

قدامة

غير محجوبين ولا يعذبون بعذاب الحجاب (وايضا) ان الصحابة سألوا الرسول عليه السلام هل نرى ربنا فقال نعم ـ ولا يجوز ان يكون سؤالهم هل نعلم ربنا او يعلمنا ربنا فبطل قول من يحمل الرؤية على العلم و لهذا اجاب صلى الله عليه وسلم ستروّنه عيانا كما ترون القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب لا تضامون في رؤيته يعني لا تشكون في رؤيته كما لا يشك من رأى القمر والشمس تشبيه[1] الرؤية بالرؤية في نفي الشك عن الرائي ولم يشبه المرئي بالمرئي فاعلم ذلك ويدل على ذلك ايضا قوله عليه الصلاة والسلام في دعائه اللهم اني اسألك لذة النظر الى وجهك والشوق الى لقائك فلو كانت مستحيلة لما سألها صلى الله عليه وسلم فلما سألها دل على الجواز وبطل ما قال اهل العناد وبالله التوفيق كذا في الانصاف ص١٦١ ـ

(فان قيل) اذا كان مرئيا فخبّرونا ما هو (قيل لهم) ان اردتم بقولهم ما هو اي ما صورته وجنسه وطوله وعرضه الى غير ذلك مما لا يجوز عليه فليس بذي صورة ولا جنس ولا طول ولا عرض وقد قدمنا الادلة على انه لا يشبه خلقه ولا يشبهونه ـ وان اردتم بقولكم ما هو ما اسمه فاسمه الله ـ الرحمن ـ الرحيم الحي ـ القيوم ـ وان اردتم بقولكم ما هو صنعه ـ فصنعه العدل والاحسان والانعام والسموات والارض وجميع ما بينهما ـ وان اردتم بقولكم ما هو ما الدلالة على وجوده فالدلالة على وجوده جميع ما نراه ونشاهده من محكم فعله وعجيب تدبيره وان اردتم بقولكم ما هو اي اشيروا لنا اليه حتى نراه وكلمه[2] فلا نتصل الا في المسجد (فان قيل) فاذا كان مرئيا فكيف هو (قيل) لهم ان اردتم بقولكم كيف هو على اي تركيب او على اي صورة هو او على اي جنس هو فلا تركيب له ولا صورة ولا جنس فنخبركم عن ذلك وان اردتم بقولكم كيف هو وعلى اي صفة هو فهو فذا يعني حي عالم قادر متكلم سميع بصير مريد وان اردتم بقولكم كيف هو ـ كيف صنعه الى خلقه فصنعه اليهم الاحسان والعدل والتفضل والامتنان (فان قيل) فاذا كان مرئيا فاين هو (قيل لهم) ان اردتم اين هو في وصف المنزلة والرفعة والجلال فهو كما وصف نفسه بقوله وهو القاهر فوق عباده وبقوله الرحمن على العرش استوى ـ وبقوله وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله ـ وبقوله ان ربك لبالمرصاد قيل لهم الاين سوال عن مكان وليس هو مما يحويه مكان لما قدمنا من الحجج والبراهين بحمد الله الملك المنان وحسبي الله ونعم الوكيل كذا في الانصاف ص١٧١ ـ

قيل سئل بعض اهل التحقيق عن الله عز وجل ما هو فقال اله واحد فقيل له كيف هو فقال ملك قادر فقيل له اين هو فقال بالمرصاد فقال السائل ليس عن هذا سألت فقال الذي اجبتك به هو صفة الحق فاما غيره فصفة الخلق واراد بذلك ان يسأله عن التكييف والتحديد والتمثيل وذلك صفة المخلوق لا صفة الخالق ولان المتفكر اذا تفكر في خلق السموات والارض وخلق نفسه وعجائب صنع كله اداه ذلك الى صحيح التوحيد لانه يعلم بذلك انه لا بد لهذه المصنوعات من صانع قادر عليم حكيم ـ ليس كمثله شئ وهو السميع البصير ـ كذا في الانصاف ص١٧٢ ـ قال صدر الاسلام البزدوي رحمه الله تعالى واما قوله تعالى لا تدركه الابصار فقد قال بعض اهل السنة والجماعة انه لا يدرك ولكن يُرى وبه قال عبد الله بن سعيد القطان والشيخ ابو منصور

---

[1] يعني انه تشبيه للرؤية بالرؤية لا المرئي بالمرئي فان الله تعالى لا شبيه له ولا نظير ـ لمعة الاعتقاد ص١٣ كذا في

[2] ان قيل قلت قلنا لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير ـ

الماتريدي وقالوا الادراك يقتضي الاحاطة واستدلوا بقوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار كذا في اصول الدين ص٨٦ - قال ابن قتيبة لما علم موسى عليه السلام ان الله يرى يوم القيامة سأل الله ان يجعل له في الدنيا ما اجّله لانبياءه واولياءه يوم القيامة فقال لن تراني يعني في الدنيا ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني - اعلمه ان الجبل لا يقوم لتجليه حتى يصير دكا وان الجبال اذا ضعفت عن احتمال ذلك فابن آدم احرى ان يكون اضعف الى ان يعطيه الله يوم القيامة ما يقوى به على النظر ويكشف عن نظره الغطاء الذي كان في الدنيا فيصير بعد الكلال حديدا والتجلي هو الظهور ومنه جلوت المرآة والسيف اذا اظهرتهما من الصدأ وجلوت العروس اذا ابرزتها - كذا في الاختلاف في اللفظ ص٣٥

ذكر الاتيان والمجيئ

قوله فيأتيهم الله عز وجل اسناد الاتيان اليه تعالى مجاز عن التجلي وقيل مجاز عن رؤيتهم اياه لان الاتيان الى الشخص مستلزم لرؤيته وقال عياض اي يأتيهم بعض ملائكته وهذا آخر امتحان المؤمنين - كذا في عمدة القاري -

قال صدر الاسلام البزدوي المراد بالاتيان ظهور آثار قدرته وقهره فان الاتيان حقيقة للظهور لا للانتقال كما زعموا ولهذا يستعمل في الصفات والاجسام ويقال جاء المرض وجاءت الصحة كذا في اصول الدين - اعلم انه قد ورد اسناد الاتيان الى الله عز وجل في الآيات والاحاديث اما الآيات فمنها قوله تعالى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام وقوله تعالى فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا - وقوله تعالى وجاء ربك وغيرها والاحاديث اكثر من ان تحصر فاجمع العقلاء على ان الله تعالى لا يجوز عليه ما يجوز على الجواهر والاجسام من الحركة والسكون والزوال والانتقال والتغير ولا تحويه الامكنة ولا تحيط به الازمنة فلا بد ان يكون اتيانه منزها عن مثل الاتيان والمجيئ الذي يكون في الاجسام فهو اما مجاز عن التجلي او المراد به اتيان امر الله وبأسه او ظهور آثار قدرته وقهره فان حقيقته للظهور لا للانتقال قال ابن حزم[1] روينا عن الامام احمد في قوله تعالى وجاء ربك انما معناه وجاء امر ربك كقوله تعالى هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي امر ربك والقرآن يفسر بعضه بعضا وهكذا نقله ابن الجوزي في تفسيره زاد المسير وقال البيهقي في مناقب احمد انبأنا الحاكم ثنا ابو عمرو بن السماك ثنا حنبل بن اسحاق قال سمعت عمي ابا عبد الله يعني احمد يقول احتجوا يومئذ يعني يوم نوظر في دار امير المؤمنين فقالوا تجيئ سورة البقرة يوم القيامة وتجيئ سورة تبارك فقلت لهم انما هو الثواب قال الله تعالى وجاء ربك انما يأتي قدرته وانما القرآن امثال ومواعظ قال البيهقي وفيه دليل على انه كان لا يعتقد في المجيئ الذي ورد به الكتاب والنزول الذي وردت به السنة انتقالا من مكان الى مكان كمجيئ ذوات الاجسام ونزولها وانما هو عبارة عن ظهور آيات قدرته فانهم لما زعموا ان القرآن لو كان كلام الله وصفة من صفات ذاته لم يجز عليه المجيئ والاتيان فاجابهم ابو عبد الله بانه انما يجيئ ثواب قراءته التي يريد اظهارها يومئذ فعبر عن اظهاره اياها بمجيئه - اھ

---

[1] انظر ص١٢٣ من كتاب الفصل - وانظر ص٥ من كتاب دفع شبه من شبه — ١٢

وقال ابن فورك قوله تعالى فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف معناه الاستئصال في الهلاك والذى هار وارسال العذاب وقوله سبحانه هل ينظرون الا ان ياتيهم الله فى ظلل من الغمام معناه هل ينظرون الا ان ياتيهم الله بالعذاب فى ظلل من الغمام فهذا فعل من الله وسماه اتيانا كذا فى مشكل الحديث ص١٦٣ - وانما خص الغمام بحلية العذاب لانه مظنة الرحمة فاذا جاء منه العذاب كان افظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اصعب فكيف اذا جاء من حيث يحتسب الخير كما قال تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون -

قال الامام البيهقى قال الله عز وجل هل ينظرون الا ان ياتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة وفى بعض القراءات هل ينظرون الا ان ياتيهم الله والملائكة فى ظلل من الغمام وهى كقوله تعالى يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا -

(قلت) فصح بهذا التفسير ان الغمام انما هو مكان الملائكة ومركبهم وان الله تعالى لا مكان له ولا مركب واما الاتيان والمجيئ فعلى قول ابى الحسن الاشعرى رضى الله عنه يحدث الله يوم القيامة فعلا يسميه اتيانا ومجيئا لا بان يتحرك او ينتقل فان الحركة والسكون والانتقال والاستقرار من صفات الاجسام والله تعالى احد صمد ليس كمثله شئ وهذا كقوله عز وجل فاتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب من حيث لا يشعرون ولم يرد به اتيانا من حيث النقلة وانما اراد احداث الفعل الذى به خرب بنيانهم وخر عليهم السقف من فوقهم فسمى ذلك الفعل اتيانا وهكذا قال فى اخبار النزول ان المراد به فعل يحدثه الله عز وجل فى السماء الدنيا كل ليلة يسميه نزولا بلا حركة ولا نقلة تعالى الله عن صفات المخلوقين كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص٤٤٨ -

وقال ابن حزم النزول انما هو فعل يفعله الله تعالى فى السماء الدنيا من الفتح بقبول الدعاء وان تلك الساعة من مظان القبول والاجابة والمغفرة للمجتهدين والمستغفرين والتائبين وهذا معهود فى اللغة نزل فلان عن حقه بمعنى وهبه لى وتطول به على ومن البرهان على انه صفة فعل لا صفة ذات ان رسول الله صلى الله عليه وسلم علق التنزل المذكور بوقت معدود فصح انه فعل محدث فى ذلك الوقت مفعول حينئذ كذا فى كتاب الفصل ص١٧٢ ج٢

ذكر الصورة

قد ورد ذكر الصورة فى الاحاديث واتفقت عقيدة المسلمين على انه سبحانه لا تجوز عليه الصورة التى هى هيئة وتاليف وشكل وتخطيط فان ذلك من صفات الاجسام والله سبحانه منزه عن ذلك فالمشبهة حملوا لفظ الصورة على الظاهر المتعارف واهل السنة والجماعة حملوه على معنى الصفة - ما يليق بشانه تعالى لاستحالة كون البارى مصورا بالصورة والهيئة والتركيب والحد والنهاية -

قوله فياتيهم الله فى صورته التى يعرفونها اى يتجلى لهم الله على الصفة التى عرفوه بها كذا فى العمدة ص٥٥٨ ج١٧ ويحتمل يكون هذا اشارة الى ما عرفوه حين اخرج ذرية آدم من

صلبه فانساهم ذلك فى الدنيا ثم يذكرهم بها فى الآخرة فاشار بهذا الى الرؤية السابقة حين اخرجهم من صلب ابيهم آدم عليه السلام كذا فى الفتح ص٣٥٨ ج ١٣ -

فاشار بهذا الى الرؤية السابقة حين اخرجهم من صلب ابيهم آدم عليه الصلاة والسلام وانما حجبهم عن الرؤية فى الكرة الاولى حتى قالوا هذا مكاننا حتى ياتينا ربنا من اجل من معهم من المنافقين الذين لا يستحقون الرؤية وهم عن ربهم محجوبون فلما تميزوا عنهم ارتفع عنهم الحجب فقالوا عندما رأوه انت ربنا كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص٢١٨ -

قال ابن بطال تمسك بهذا الحديث المجسمة فاثبتوا لله صورة ولا حجة لهم فيه لاحتمال ان يكون بمعنى العلامة وضعها الله لهم دليلا على معرفته كما يسمى الدليل والعلامة صورة كما تقول صورة حديثك كذا وصورة الامر كذا والحديث والامر لا صورة لهما حقيقة وقيل المراد بالصورة الصفة واليه ميل البيهقى واجاز الخطابى ان يكون الكلام خرج على وجه المشاكلة لما تقدم من ذكر الشمس والقمر والطواغيت كذا فى الفتح ص٣٥٧ ج١٣ -

ولذا احتجت المجسمة لاثبات الصورة له سبحانه بما سيأتى فى هذا الباب من حديث ابى سعيد الخدرى وفيه فياتيهم الجبار فى صورة غير صورته التى رأوه فيها اول مرة الحديث فالصورة فى هذا الحديث ايضا بمعنى الصفة كما تقدم لان الصورة تختلف وتتطور وتتغير وهذا محال فى حقه سبحانه لاستحالة ان يكون الحق سبحانه على صور كثيرة يجهلونه مرة ويعرفونه مرة اخرى ومعاذ الله ان تختلف اشكاله وصوره وهيئاته - انظر ص٢٢ من مشكل الحديث للامام ابن فورك رح -

حديث آخر فى الصورة

روى البخارى ومسلم فى الصحيحين من حديث ابى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خلق الله تعالى آدم على صورته وهو حديث معروف - قال ابن الجوزى وفى معنى ذلك قولان احدهما ان اضافتها اليه اضافة تشريف وتخصيص كقوله تعالى ان طهرا بيتى للطائفين - والعاكفين (وقوله تعالى ونفخت فيه من روحى ونحو قوله تعالى ناقة الله فانها اضافة تخصيص وتشريف يفيد التمجيد والردع عن التعرض لها)

والثانى ان[1] الصورة بمعنى الصفة تقول هذا صورة هذا الامر اى صفته ويكون خلق آدم على صفته من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والارادة فميزه بذلك عن جميع الحيوانات ثم ميزه على الملائكة بصفة التعالى حين اسجدهم له والصورة ههنا معنوية لا صورة تخاطيط وقد ذهب ابو محمد بن قتيبة فى هذا الحديث الى مذهب قبيح فقال لله صورة لا كالصور فخلق آدم عليها وهذا تخليط وتهافت لان معنى كلامه ان صورة آدم كصورة الحق تعالى وقال القاضى ابو يعلى يطلق على الحق تعالى تسمية الصورة لا كالصور كما اطلقنا اسم ذاته وهذا تخليط لان الذات بمعنى شئ واما الصورة فهى هيئة وتخاطيط وتاليف

---

[1] وهكذا قال ابن فورك وغيره من الاشعرية كذا فى كتاب الفصل لابن حزم ص١٦٨ ج ٢ -

ويفتقر الى مصوّر ومؤلِّف وقول القائل لا كالصور نقض لما قاله وصار بمثابة من يقول جسم لا كالاجسام فان الجسم ما كان مؤلفا فاذا قال لا كالاجسام نقض ما قال كذا فى دفع شبهة التشبيه ص٢٨ وص١٩ وكذا فى دفع شبهة من شبه وتمرد ص١٢ ۔

وقال الامام ابوبكر بن فورك اعلم ان بعض اصحابنا المتكلمين فى تاويل هذا الخبر حاد عن وجه الصواب وسلك طريق الخطأ والمحال فيه وهو ابن قتيبة توهما انه متمسك بظاهره غير تارك له فقال ان لله عز وجل صورة لا كالصور كما انه شئ لا كالاشياء فاثبت لله تعالى صورة قديمة زعم انها لا كالصور وان الله خلق آدم على تلك الصورة وهذا الجهل من قائله وتوغل فى تشبيه الله تعالى بخلقه والعجب منه انه تأول الخبر ثم زعم ان لله صورة لا كالصور ثم قال ان آدم مخلوق على تلك الصورة وهذا كلام متهافت يدافع اوله آخره وذلك ان قوله لا كالصور ينقض قوله ان الله خلق آدم عليها لان المفهوم من قول القائل فعلت هذا على صورة هذا اى ماثلته به واحتذيت فى فعله به وهذا يوجب ان صورة آدم عليه السلام كصورته جل ثناءه ويمنع تاويله ان الصورة لا كالصور وليت شعرى الى اى وجه ذهب فى اضافة الصورة الى الله عز وجل. اراد به اثبات الرب تعالى مصور الصورة لا تشبه الصور ام اثبات انه مصورا بامثال هذه الصور ام اراد به ان له هيئة مخصوصة وصورة معينة معلومة ام رجع بذلك الى اثبات صفة له سماها صورة لا على معنى وجه الهيئة والتاليف وليس يخلو ما ذهب اليه من هذه الاقسام وكل ذلك فاسد لا يليق بالله عز وجل لا تقتضيه ان يكون مؤلفا مركبا ذا احاد ونهاية وبعض وغاية وكل ذلك يؤدى الى القول بنفيه تعالى ولا معنى لحمل ذلك على صفة طريقها السمع على نحو ما قلنا فى اليد والعين لخلو الكلام من فائدة لو حمل على ذلك فقد بان خطأ هذا القائل وعدوله عن وجه الصواب فى تاويله اھ كذا فى مشكل الحديث ص١٣ وص١٤ ۔

وقال الامام الغزالى۔ ليس الانسان عبارة عن هذه البنية بل هو موجود ليس بجسم ولا جسمانى ولا تعلق له بهذا البدن الا على سبيل التدبير والتصرف فقوله عليه الصلاة والسلام ان الله خلق آدم على صورته اى ان نسبة ذات آدم عليه السلام الى هذا البدن كنسبة البارى تعالى الى العالم من حيث ان كل واحد منهما غير حالٍ فى هذا الجسم وان كان مؤثرا فيه بالتصرف والتدبير والله اعلم كذا فى اساس التقديس ص٨٧ للامام الرازى قال الامام البيهقىؒ اما ذكر الصورة فى هذه القصة فان الذى يجب علينا وعلى كل مسلم ان يعلمه ان ربنا ليس بذى صورة ولا هيئة فان الصورة تقتضى الكيفية وهى عن الله وعن صفاته منفية وقد يتأول معناها على وجهين۔ (**احدهما**) ان يكون الصورة بمعنى الصفة كقول القائل صورة الامر كذا وكذا يريد صفته فتوضع الصورة موضع الصفة (**والوجه الآخر**) ان المذكورات من المعبودات فى اول الحديث انما هى صور واجسام كالشمس والقمر والطواغيت ونحوها ثم لما عطف عليها ذكر الله سبحانه خرج الكلام فيه على نوع من المشاكلة فقيل يأتيهم الله فى صورة كذا اذ كانت المذكورات قبله صورا واجساما وقد يحمل آخر الكلام على اوله فى اللفظ ويعطف باحد الاسمين على الآخر والمعنيان متباينان وهو كثير فى كلامهم كالعمرين والاسودين والعصرين ومثله فى الكلام كثير ومما يؤكد التاويل الاول (وهو ان معنى الصورة الصفة) قوله من رواية عطاء ابن يسار عن ابى سعيد فياتيهم الله فى ادنى صورة من التى رأوه وهم لم يكونوا رأوه قبل ذلك (على التخابط والاشكال فانه منزه عن ذلك) وقد تكون الرؤية بمعنى العلم

کقوله - وارنا مناسکنا قال ابو سلیمان ومن الواجب فی هذا الباب ان نعلم ان مثل هذه الالفاظ التی تستشنعها النفوس انما خرجت علی سعة مجال کلام العرب ومصارف لغاتها وان مذهب کثیر من الصحابة والکثر الرواة من اهل النقل والاجتهاد فی اداء المعنی دون مراعاة اعیان الالفاظ وکل منهم یرویه علی حسب معرفته ومقدار فهمه وعادة البیان من لغته وعلی اهل العلم ان یلزموا احسن الظن بهم وان یحسنوا التأنی لمعرفة معانی ما رووه وان ینزلوا کل شئ منه منزلة مثله فیما تقتضیه احکام الدین ومعانیها علی انک لا تجد بحمد الله ومنه شیئا صحت به الروایة عن رسول الله صلے الله علیه وسلم الا وله تاویل یحتمله وجه الکلام ومعنی لا یستحیل فی عقل او معرفة - کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۲۹۶
ویؤیده اختلاف الرواة فی لفظ هذه الروایة ففی روایة فیاتیهم الله - وفی روایة هشام بن سعد ثم یتبدی لنا الله ولفظ العلاء بن عبد الرحمن عند الترمذی فیطلع علیهم رب العالمین ویرینا بون شاسع

حدیث آخر فی الصورة

قال ابن الجوزی روی عبد الرحمن بن عیاش عن النبی صلے الله علیه وسلم قال رأیت ربی فی احسن صورة فقال لی فیم یختصم الملأ الا علی یا محمد قلت انت اعلم یا رب فوضع کفه بین کتفی فوجدت بردها بین ثدیی فعلمت ما فی السموات والارض قال الامام احمد اصل هذا الحدیث وطرقه مضطربة - اھ - واحسن طرقها یدل علی ان ذلک کان فی النوم والرؤیا لا تکون حقیقة وان قلنا انه رآه فی الیقظة فالمعنی رأیته علی احسن صفاته من الاقبال والافضال علی والرضا عنی (لان الصورة یعبر بها ویراد بها الصفة کما فی حدیث خلق الله آدم علی صورته کما رسالة الحصنی ص۱۱) کذا فی دفع شبهة التشبیه ص۳۱ -

فان وضع الید بین الکتفین یراد منه المبالغة فی الاهتمام بحاله والاعتناء بشانه ویقال لفلان ید فی هذه الصنعة ای هو کامل فیها واما قوله فوجدت بردها المراد به برد النعمة وروحها وراحتها من قولهم عیش بارد اذا کان رغدا - راجع اساس التقدیس ص۹۱ -

قال الامام ابو بکر بن فورک - اعلم ان الذی یقتضی التاویل من هذا الخبر قوله صلے الله علیه وسلم فوضع کفه بین کتفی فقد تأوله الناس علی وجهین احدهما ان یکون بمعنی القدرة کما قال القائل ؎

هوّن علیک فان الامور ❊ بکف الاله مقادیرها

یعنی فی قدرته تقدیرها وتدبیرها - والوجه الثانی ان یکون المراد بالکف النعمة والمنة والرحمة واستعمال العرب لفظ الید والاصبع والکف فی معنی النعمة سائغ کثیر فی اللغة فعلی هذا یکون تاویل الخبر الاخبار عن نعمة الله عز وجل وفضله ولطفه واقباله علیه بان شرح صدره ونوّر قلبه وعرّفه ما لم یعرف وعلّمه ما لم یعلم فکانه قال جعلنی الله فی ظل رحمته ونعمته وافاد لی الرب تعالی من رحمته وانعامه بملکه وقدرته حتی علمت ما لم اعلمه واما قوله فوجدت بردها فانه یحتمل ان یکون المراد بذلک برد النعمة بمعنی روحها واثرها من قولهم عیش بارد اذا کان رغدا فی رفاهیة وسعة فعلمت ما بین المشرق والمغرب لما نوّر قلبه وشرح صدره باظهار آثاره وتدبیره عن رحمته فیه وانما حملناه علی ذلک لاستحالة وصف الله

تعالیٰ بالجوارح والآلة وذلك لاستحالة ان يكون ذا البعض وعضو وهذا هو ثمرة توحيد ذاته كذا في مشكل الحديث ص۱۸ و ص۱۹

ذكر الضحك

قوله فلا يزال يدعو الله حتى يضحك الله منه فاذا ضحك الله منه قال له ادخل الجنة فيه اطلاق الضحك في جنابه تعالى وليس المراد بالضحك ما يعتري البشر وهو انفتاح الفم عن الاسنان فان هذا محال على الله عز وجل بل هو مثال لما يحل محل الاعجاب والاستحسان عند البشر فالضحك صورة مثالية لحصول كمال الرضى والاستحسان والمراد به الاقبال بالرضى يقال ضحك فلان الى فلان اذا توجه اليه طلق الوجه مظهر الرضى عنه فالمراد بضحك الله عز وجل ابداء فضله وكرمه كما يكون الضحك لابداء الرضى قال ابن الجوزي الضحك له معان ترجع الى معنى البيان والظهور وكل من ابدى عن امر مستور قيل قد ضحك يقال ضحكت الارض بالنبات اذا ظهر فيها وانفتق عن زهره كما يقال بكت السماء - وقال الشاعر

كل يوم باقحوان جديد ⁂ تضحك الارض من بكاء السماء

وكذلك الضحك الذي يعتري البشر انما هو انفتاح الفم عن الاسنان وهذا يستحيل على الله سبحانه وتعالى فوجب حمله على معنى انه ابدى الله تعالى كرمه وفضله اھ - كذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص۲۳ وقال الامام البيهقي رح قال ابو الحسن معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم يضحك الله اي يبين ويبدي من فضله ونعمه ما يكون جزاء لعبده الذي رضي بعمله - كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۴۷۳ -

وقال الامام ابوبكر بن فورك رح ذكر صاحب الكتاب الملقب بالتوحيد (يعني به ابن خزيمة) بابا في اثبات ضحك الرب تعالى فقال ضحك لا يشبه ضحك المخلوقين كما ان كلامه لا يشبه كلام المخلوق وقال انا نؤمن بانه يضحك ربنا كما اعلمنا النبي صلى الله عليه وسلم ونسكت عن صفة ضحكه جل وعلا اذ الله استأثر بصفة ضحكه فلم يطلعنا على ذلك - اعلم ان وصف الله عز وجل بالضحك على ما ورد به الخبر مطلق سائغ واما على توهم هذا القائل ان الضحك صفة كالكلام تحكماً فقد بينا واوضحنا في ما قبل في ص۴۰ ان اصل معنى الضحك في اللغة هو الظهور والبروز والابضاح على وجه مخصوص منه قالوا ضحكت الارض بالنبات اذا ظهر نباتها - ومنه قول القائل ؎

والارض تضحك من بكاء السماء وسقيها ⁂ اي بظهور زهر نباتها ونورها من مطر

السماء وسقيها ولفظ الضحك مشترك المعنى في اللغة ويختلف احكامه باختلاف من يضاف اليه ويوصف به وليس هو من الالفاظ التي تختص بمعنى واحد حتى لا يليق به غيره فاذا وصف الله جل ذكره بالضحك فهو على معنى اظهار الطافه وفوائده ومنه ونعمه وكذلك معناه في هذا الخبر ان يظهر نعمه ومننه لهذا الداخل اخيرا الجنة بعد يأسه وقنوطه مما سوى الله عز وجل وليس ذلك الضحك صفة كما توهم ولا الامر فيه كما قدر انه مما استأثر الله عز وجل بعلمه فلم يطلع على ذلك خلقه وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم خاطبنا بلغة العرب واذا وجدنا لكلامه وجها في اللغة صحيح المعنى مفيدا حملناه عليه ولم ينكر ان يكون ذلك هو المراد كذا في مشكل الحديث ص۱۶۱ و ص۱۶۲ - وانظر منه ص۱۹۱ و ص۳۹ و ص۴۰ -

ذكر الفرح [عله]

وكذلك ما جاء في الاحاديث من اسناد الفرح الى الله تعالى فالمراد به ايضا اظهار الرضا والمعاملة معه معاملة من يفرح بعمله والاقبال عليه مثل الاقبال على الشيء المفرح به ولا يجوز ان يتنقل في الله سبحانه التأثر الذي يوجد في المخلوقين فان صفات الحق قديمة لا يحدث له صفة وهكذا ينبغي ان يفهم الفرح الذي جاء منسوبا الى الله عز وجل في حديث الصحيحين لله افرح بتوبة العبد من احدكم بضالته اذا وجدها قال القرطبي هذا مثل قصد به بيان سرعة قبول الله توبة عبده التائب وانه يقبل عليه بمغفرته ويعامله معاملة من يفرح بعمله ووجه هذا المثل ان العاصي حصل بسبب معصيته في قبضة الشيطان واسره وقد اشرف على الهلاك فاذا لطف الله به ووفقه للتوبة خرج من سوء تلك المعصية وتخلص من اسر الشيطان ومن المهلكة التي اشرف عليها فاقبل الله عليه بمغفرته ورحمته والا فالفرح الذي هو من صفات المخلوقين محال على الله تعالى لانه اهتزاز وطرب يجده الشخص من نفسه عند ظفره بغرض يستكمل به نقصانه ويسد به خلته او يدفع به عن نفسه ضررا او نقصا وكل ذلك محال على الله تعالى فانه الكامل بذاته الغني بوجوده الذي لا يلحقه نقص ولا قصور ولكن هذا الفرح له عندنا ثمرة وفائدة وهو الاقبال على الشيء المفروح به واحلاله المحل الاعلى وهذا هو الذي يصح في حقه تعالى فعبر عن ثمرة الفرح بالفرح على طريقة العرب من تسمية الشيء باسم ما جاوره او كان منه بسبب وهذا القانون في جميع ما اطلقه الله تعالى على صفة من الصفات التي لا تليق به وكذا ما ثبت بذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انتهى كلامه على هذا الحديث. راجع كتاب الاسماء والصفات ص۳۳۵.

قال الامام ابوبكر بن فورك معنى الفرح المضاف الى الله تعالى ارادته الانعام على من هو راض عنه كذا في مشكل الحديث ص۱۹۳. **(ذكر العجب)** ومما يناسب هذا المقام ذكر العجب الذي جاء ذكره في احاديث ففي الصحيحين من حديث ابي هريرة ان رجلا اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اني مجهود فقال صلى الله عليه وسلم من يضيفه هذه الليلة فقام رجل من الانصار فقال انا يا رسول الله فانطلق به الى امرأته فقال هل عندك شيء قالت لا الا قوت صبياني قال فعلليهم بشيء اذا ارادوا العشاء فنوميهم فاذا دخل ضيفنا فاطفئ السراج واريه انا ناكل فقعدوا واكل الضيف فلما اصبح غدا على النبي صلى الله عليه وسلم فقال لقد عجب الله تعالى من صنيعكما بضيفكما الليلة. وفي افراد افراد البخاري من حديث ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال عجب الله من قوم يجرهم في السلاسل حتى يدخلهم الجنة قال ابن الجوزي قال العلماء العجب انما يكون من شيء يدهم الانسان مما لا يعلمه فيستعظمه وهو لا يليق بالخالق جل جلاله لكن معناه عظم قدر ذلك الشيء عند الله لان المتعجب من الشيء يعظم قدره عنده وقال ابن الانباري معنى عجب ربك زادهم انعاما واحسانا فعبر في هذا الحديث

عله انظر ص۴۷۲ من كتاب الاسماء والصفات وص۱۴۵ من اساس التقديس.

بالتعجب عن ذلك كذا في دفع شبهة التشبيه ص٢٩ وانظر ص٨٩ من اصول الدين للاستاذ عبد القاهر البغدادي قال الاستاذ ابو بكر بن فورك التعجب المضاف الى الله تعالى مثل قوله صلى الله عليه وسلم عجب ربنا من قوم يقادون الى الجنة بالسلاسل انما يرجع الى معنى الرضا والتعظيم وان الله عز وجل يعظم من فعل كذا ويرضى عنه كذا في مشكل الحديث ص١١٩ ۔

ذكر الاستهزاء والسخرية

ورد في بعض طرق هذا الحديث فيقال له ادخل فان لك مثل الدنيا وعشرة امثالها فيقول اتسخر مني او تضحك مني وانت الملك ففي هذا الحديث نسبة السخرية وهي الاستهزاء الى الله تعالى فقد قال في فتح الباري انما وقعت في الحديث المار اتسخر مني على سبيل المقابلة ۔ الخ

ونقل عياض ان الف اتسخر مني الف النفي كهي في قوله تعالى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا على احد اقوال قال وهو كلام متدلل علم مكانه من ربه وبسطه له بالعطاء وجوز عياض ان الرجل قال ذلك وهو غير ضابط لما قال اذ وله عقله من السرور بما لم يخطر بباله ويؤيده انه قال في بعض طرقه عند مسلم لما خلص من النار لقد اعطاني الله شيئا ما اعطاه احدا من الاولين والآخرين ۔ وقال القرطبي في المفهم اكثروا في تاويله واشبه ما قيل فيه انه استخفه الفرح وادهشه فقال ذلك وقيل قال ذلك لكونه خاف ان يجازى على ماكان منه في الدنيا من التساهل في الطاعات وارتكاب المعاصي كفعل الساخرين فكانه قال اتجازيني على ماكان مني فهو كقوله سخر الله منهم وقوله الله يستهزئ بهم اي ينزل بهم جزاء سخريتهم واستهزاءهم ۔ اھ

ذكر الخداع والمكر

قال الله تعالى يخادعون الله وهو خادعهم وقال تعالى ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين ۔ الخداع من الله تعالى ان يظهر الاحسان والنعم في الدنيا خلاف ما يستر عنهم من عذاب الآخرة فيظنون انه راض عنهم كما كانوا يظهرون في الدنيا الايمان بالله وبرسوله ويضمرون خلاف ذلك فكذلك اظهار الله الاحسان اليهم واخفاء العقوبة لهم في الآخرة كانه استهزاء ومكر وخداع كذا في تفسير القرطبي ص٢٠٨ / ١٧ وكتاب الاسماء والصفات للبيهقي ص٤٨٧ ۔ وتفسير خدعة الله التي خدع الله بها المنافق ما ذكره بقوله انظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا ان المنافقين كانوا مع المؤمنين في الدنيا فيعطون النور جميعا يوم القيامة فيطفأ نور المنافقين اذا بلغوا السور والصراط فقال الملائكة لهم ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا من حيث جئتم وهذا من الاستهزاء انهم يرجعون الى المكان الذي قسم فيه النور فلا يجدون شيئا فينصرفون اليهم وقد ضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ينادونهم الم نكن معكم نصلي صلاتكم ونغزو مغازيكم ۔ قالوا بلى ولكنكم فتنتم انفسكم وتربصتم وارتبتم وغرتكم الاماني حتى جاء امر الله وغركم بالله الغرور ويفتح لهم باب الجنة ثم يقال لهم تعالوا فيقبلون يسبحون في النار والمؤمنون على الارائك فاذا انتهوا الى الباب سد عنهم فذلك قول الله عز وجل الله يستهزئ بهم ۔ في الآخرة ويضحك المؤمنون حين غلقت دونهم الابواب فذلك قوله فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون على الارائك ينظرون على السرر

فی الجبال ینظرون الی اهل النار هل ثوب الکفار ما کانوا یفعلون کتاب الاسماء والصفات ص ۴۸۵۔

قال اللہ تعالیٰ ومکروا ومکر اللہ واللہ خیر الماکرین

قال الفراء نزلت فی شان عیسی علیہ السلام اذ ارادوا قتلہ فدخل بیتا فیہ کوۃ وقد ایدہ اللہ عز وجل بجبریل علیہ السلام فرفعہ الی السماء من الکوۃ فدخل علیہ رجل منہم لیقتلہ فالقی اللہ علی ذلک الرجل شبہ عیسی بن مریم فلما دخل البیت فلم یجد فیہ عیسی خرج الیہم وہو یقول ما فی البیت احد فقتلوہ وہم یرون انہ عیسی فذلک قولہ ومکروا ومکر اللہ والمکر من اللہ الاستدراج لا علی معنی المخلوقین کتاب الاسماء والصفات ص ۴۸۹

ذکر الاستحیاء

قال اللہ عز وجل ان اللہ لا یستحیی ان یضرب مثلا ما بعوضۃ فما فوقہا ای لا یترک لان الحیاء سبب للترک الا تری ان المعصیۃ تترک بالحیاء کما تترک بالایمان وفی الحدیث فاستحیی فاستحیی اللہ منہ المراد ان اللہ لا یترک یدی العبد صفرا اذا رفعہا الیہ ولا یخلیہما من خیر لا علی معنی الاستحیاء الذی یعرض للمخلوقین تعالی اللہ سبحانہ عنہ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص ۴۸۲۔

قال الاستاذ ابو بکر بن فورک اعلم ان الاستحیاء من اللہ عز وجل بمعنی الترک وعلی ذلک تاویل المتاول قولہ تعالی ان اللہ لا یستحیی ان یضرب مثلا وان معناہ انہ لا یترک واما الحیاء الذی ہو الانقباض بتغیر الاحوال وحدوث الحوادث فیمن یتغیر بہ لا یجوز علی اللہ عز ذکرہ کذا فی مشکل الحدیث ص ۱۹۴

قولہ ثم یؤتی بجہنم تعرض کانہا سراب والسراب فی عرض جہنم فی صورۃ السراب ان الیہود والنصاری کانوا فی الدنیا فی تلبیس وتدابیس یلبسون الحق بالباطل فخلط علیہم الامر فی المحشر جزاء وفاقا والسراب ہو الذی یتراءی للناس فی القاع المستوی وسط النہار فی الحر الشدید لامعا مثل الماء یحسبہ الظمآن ماء حتی اذا جاءہ لم یجدہ شیئا

ذکر التردد

تقدم ذکر حدیث التردد وشرحہ فی کتاب الرقاق فلینظر ہنالک وانظر ص ۴۹۰ من کتاب الاسماء والصفات للامام البیہقی رح وحاصلہ ان التردد فی صفۃ اللہ عز وجل غیر جائز والبداء فی الامور علیہ غیر سائغ فہو علی سبیل التمثیل فان اللہ سبحانہ قد یمرض العبد وینزل بہ البلاء وتارۃ یشفیہ ویعافیہ وینزل بہ الرخاء فتوارد ہذہ الاحوال المختلفۃ یشبہ التردد۔

ذکر الساق[1]

قال تعالیٰ یوم یکشف عن ساق ویدعون الی السجود فلا یستطیعون خاشعۃ ابصارہم۔

---

[1] کتاب الاسماء والصفات ص ۳۴۵ ودفع شبہۃ التشبیہ ص ۱۴

قال اهل التفسير والتاويل فے قوله يوم يكشف عن ساق اى عن الامر الشديد وقد روى عن ابن عباس بهذا اللفظ وروى بمعناه فقد روى على بن ابى طلحة عن ابن عباس فے قوله عز وجل يوم يكشف عن ساق قال هو الامر الشديد المفظع من الهول يوم القيامة وعن عطية بن سعد عن ابن عباس فى قوله يوم يكشف عن ساق ويدعون الى السجود يقول حين يكشف الامر وتبدو الاعمال وكشفه دخول الآخرة وكشف الامر عنه قال ابو سليمان رحمه الله تعالے انما جاء ذكر الكشف عن الساق على معنى الشدة فيحتمل والله اعلم ان يكون معنى الحديث انه يبرز من امر القيامة وشدتها ما ترفع معه سواتر الامتحان فيميز عند ذلك اهل اليقين والاخلاص فيوذن لهم فے السجود وينكشف الغطاء عن اهل النفاق فتعود ظهورهم طبقا لا يستطيعون السجود ويحتمل ان يكون المراد به التجلى لهم وكشف الحجب حتى اذا رآوه سجدوا له قال الشيخ وقد اخبرنا ابو الحسن بن عبدان انا احمد بن عبيد نا محمد بن غالب نا محمد بن الحسين الجعفى نا ابو سعيد بن مسلم نا روح بن جناح عن مولى عمر بن عبد العزيز عن ابى بردة بن ابى موسى عن ابيه عن النبى صلے الله عليه وسلم فے قوله تعالے يوم يكشف عن ساق قال عن نور عظيم يخرون له سجدا تفرد به روح بن جناح وهو شامى يأتى باحاديث منكرة لا يتابع عليها والله اعلم كذا فے كتاب الاسماء والصفات صـ ۳۴۷ ـ

حديث ابى سعيد فى ذكر الساق

ففيه ـ قوله صلے الله عليه وسلم فيقول ولا بى ذر فيقال هل بينكم وبينه آية اى علامة تعرفونه بها فيقولون الساق يحتمل ان الله عرفهم على السنة الرسل من الملائكة والانبياء ان الله جعل لهم علامة تجليه الساق فيكشف تعالى عن ساقه بالاضافة هذا اللفظ سعيد بن ابى هلال عن زيد بن اسلم وهو لفظ منكر قال الاسماعيلى فے قوله عن ساقه (بالاضافة) نكرة ـ (اى هو منكر) ثم اخرجه الاسماعيلى من طريق حفص بن ميسرة عن زيد بن اسلم بلفظ يكشف عن ساق (تنكيرا) بدون اضافة) قال الاسماعيلى هذا اصح لموافقتها لفظ القرآن فى الجملة لا يظن ان الله ذو اعضاء وجوارح لما فى ذلك من مشابهة المخلوقين تعالے الله عن ذلك ليس كمثله شئ ـ كذا فى فتح البارى صـ ۵۰۸/۸ فى تفسير سورة نون والقلم من كتاب التفسير ـ

وقد جاء فے التنزيل العزيز يوم يكشف عن ساق بدون اضافة الساق الى الله تعالے اى ليس فے الآية ان يكشف عن ساقه بل قال يكشف عن ساق بلفظ مالم يسم فاعله ـ كذا فے اساس التقديس للرازى ـ قال الامام ابو بكر بن فورك لا يجوز ان يقال لله ساق او يكشف عن ساقه لان ما ورد فى القرآن والاخبار انما ورد مطلقا غير مضاف ولا مقيد وقد روى عن ابن عباس تاويل ذلك وان معناه يوم يكشف عن شدة وان ذلك كلام العرب لانهم يقولون قامت الحرب على ساق اى على شدة ـ كذا فى مشكل الحديث صـ ۱۴۳ ـ

وقال ابو بكر بن العربى فے العواصم واما الساق فلم يرد مضافا اليه سبحانه لا فى حديث صحيح ولا سقيم وانما قال الله يوم يكشف عن ساق ما الساق واى ساق ومن ذو الساق ـ اهـ وقال ابن حزم

صح عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم عن یوم القیامۃ ان اللہ عز وجل یکشف عن ساق فیخرون سجدا۔ فہذا کما قال اللہ تعالےٰ یوم یکشف عن ساق ویدعون الی السجود وانما ھو اخبار عن شدۃ الامر وھول الموقف کما تقول العرب قد شمرت الحرب عن ساقہا قال جریر ؎

الا رب سامی الطرف من آل مازن ٭ اذا شمرت عن ساقہا الحرب شمرا ۔اھ

قال ابن الجوزی قال جمہور العلماء یکشف عن شدۃ (ذلک الیوم) قال ابن قتیبۃ واصل ھذا ان الرجل اذا وقع فی امر عظیم یحتاج الی معاناۃ الجد فیہ شمر عن ساقہ فاستعیرت الساق فی موضع الشدۃ وھذا قول الفراء وابی عبیدۃ وثعلب واللغویین کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ ص۱۸ فالمعنی یکشف عن شدۃ ذلک الیوم وعن الامر المھول فیہ وھو مثل تضرب بہ العرب لشدۃ الامر کما یقال قامت الحرب علی ساق وقیل المراد بہ النور العظیم ۔ (ت)

وقیل ساق الشیٔ اصلہ الذی بہ قوامہ کساق الشجرۃ وساق الانسان ای یوم یکشف عن اصل الامر فتظہر حقائق الامور واصلہا۔ قال الامام القرطبی واما ما روی ان اللہ یکشف عن ساقہ فانہ عز وجل یتعالی عن الاعضاء والتبعیض وان یکشف وان یتغطی ومعناہ ان یکشف عن العظیم من امرہ وقیل یکشف عن نورہ عز وجل وروی ابو موسی الاشعری عن النبی صلے اللہ علیہ وسلم فی قولہ عن ساق قال یکشف عن نور عظیم یخرون لہ سجدا۔ کذا فی تفسیر القرطبی ص۲۴۹/۱۸ ۔

وقد ذھب القاضی ابو یعلی الی ان الساق صفۃ ذاتیۃ وقال۔ مثلہ یضع قدمہ فی النار وحکی عن ابن مسعود قال یکشف عن ساقہ الیمنی فتضیئ من نور ساقہ الارض۔

(قلت) وذکرہ الساق مع القدم تشبیہ محض وما ذکرہ عن ابن مسعود محال ولا یثبت اللہ تعالےٰ صفۃ بمثل ھذہ الخرافات ولا توصف ذاتہ بنور شعاعی تضیئی بہ الارض وقال ابن حامد یجب الایمان بان للہ سبحانہ وتعالےٰ ساقا صفۃ الذاتہ فمن جحد ذلک کفر قلت لو تکلم بہذا عامی جلف کان قبیحا فکیف من ینسب الی العلم فان المتأولین اعذر منہم لانہم یردون الامر الی اللغۃ وھؤلاء اثبتوا ساقا للذات وقد ما خفی بتحقق التجسیم والصورۃ۔ کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ لابن الجوزی ص۱۷ ۔

قولہ ھؤلاء عتقاء الرحمٰن ادخلہم الجنۃ بغیر عمل عملوہ ولا خیر قدموہ ای بمجرد الایمان دون امر زائد علیہ من الاعمال والخیرات (ت)

(قسی) قولہ انت آدم ابو الناس خلقک اللہ بیدہ زیادۃ فی الخصوصیۃ واللہ تعالےٰ منزہ عن الجارحۃ

قولہ ولکن ائتوا نوحا اول نبی بعثہ اللہ الی الارض فان قلت یلزم منہ ان آدم لم یکن نبیا قلت الامر لیس کذلک بل کان نبیا لکن لم یکن لہ اھل زمن یبعث الیہم (ت) ولہا اجوبۃ اُخری قد تقدمت۔

ذکر الدار والمکان

قولہ فاستاذن علے ربی فی دارہ قال الخطابی ھذا یوھم المکان واللہ منزہ عن ذلک وانما معناہ فی دارہ التی اتخذھا اللہ تعالےٰ لاولیاءہ (وھی الفردوس لہا لاحبائہ) وھی الجنۃ وھی دار السلام کقولہ عز وجل لہم دار السلام عند ربہم فاللہ یدعوا الی دار السلام واضیفت الیہ اضافۃ تشریف مثل بیت اللہ وحرم

الله كذا في الفتح ص ۳۶۱ ج ۱۳ - وكتاب الاسماء والصفات ص ۴۴۲ -

وقال الخطابي وورد في الحديث لفظة أخرى تفرد بها شريك لم يذكرها غيره وهي قوله وهو مكانه والمكان لا يضاف الى الله سبحانه انما هو مكان النبي صلى الله عليه وسلم ومقامه الاول الذي اقيم فيه - كذا في كتاب الاسماء والصفات ص ۴۴۲ -

قوله فيؤذن لي عليه فاذا رأيته تعالى وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني وفي مسند احمد ان هذه السجدة مقدار جمعة من جمع الدنيا (قس)

قوله فيأتوني فاشفع لهم في الاراحة من كرب الموقف فيشفع لي ويفصل بينهم وهذا هو المقام المحمود والشفاعة العامة الكبرى وبعد ذلك ذكر شفاعات خاصة لا تعلق لها بما لجأ الناس اليه فيها وهي الاراحة من الموقف والفصل بين العباد

قوله ثم اشفع فيحد لي حدا اي فيعين لي قوما في هذا الكلام اختصار لان هذه شفاعات خاصة بامته لا تعلق لها بما لجأ الناس اليه وهو الشفاعة للاراحة من الموقف والفصل بين العباد - والمراد ان في استاذن على ربي فيؤذن لي في الشفاعة فاشفع اولا للعامة ثم اشفع ثانيا وثالثا ورابعا لطوائف من امتي ولا بد من الحمل على هذا المعنى لئلا يتمرد صدر الحديث وعجزه فان قوله صلى الله عليه وسلم بعد تلاوة قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا) هذا المقام المحمود الذي وعده نبيكم صلى الله عليه وسلم - اشارة الى الشفاعة الاولى التي لم يصرح بها في الحديث لكن السياق وسائر الروايات تدل عليه (ف) قال شارح العقيدة الطحاوية والعجب كل العجب من ايراد الائمة لهذا الحديث من اكثر طرقه لا يذكرون امر الشفاعة الاولى في ان ياتي الرب سبحانه لفصل القضاء كما ورد في حديث الصور فانه المقصود في هذا المقام وانما يذكرون الشفاعة في عصاة الامة واخراجهم من النار وكان مقصود السلف في الاقتصار على هذا المقدار من الحديث هو الرد على الخوارج ومن تابعهم من المعتزلة الذين انكروا خروج احد من النار بعد دخولها فيذكرون هذا القدر من الحديث الذي فيه النص الصريح في الرد عليهم فيما ذهبوا اليه من البدعة المخالفة للاحاديث وقد جاء التصريح بذلك في حديث الصور ولولا خوف الاطالة لسقته بطوله لكن من مضمونه انهم يأتون آدم ثم نوحا ثم ابراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم فيذهب فيسجد تحت العرش في مكان يقال له الفحص فيقول الله ما شانك وهو اعلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقول يارب وعدتني الشفاعة فشفعني في خلقك فاقض فيقول سبحانه انا آتيكم فاقضي بينهم قال فارجع فاقف مع الناس ثم ذكر انشقاق السموات وتنزل الملائكة في الغمام ثم يجيئ الرب سبحانه لفصل القضاء والكروبيون والملائكة المقربون يسبحونه بانواع التسبيح قال فيضع الله كرسيه حيث شاء من ارضه ثم يقول اني انصت لكم منذ خلقتكم الى يومكم هذا اسمع قولكم وارى اعمالكم فانصتوا الي فانما هي اعمالكم وصحفكم تقرأ عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه (الى ان قال) فاذا افضى اهل الجنة الى الجنة قالوا من يشفع لنا الى ربنا فندخل الجنة الحديث رواه الائمة ابن جرير في تفسيره والطبراني وابو يعلى والبيهقي - كذا في شرح العقيدة الطحاوية ص ۱۹۵ -

والحاصل انه صلى الله عليه وسلم يشفع اولا لعامة الخلائق لاراحتهم من كرب الموقف - ثم يشفع ثانيا وثالثا ولكل الطوائف من امته للرفع الدرجات - وتخفيف العذاب ولاهل الكبائر من امته في خروجهم من النار - وقد تواترت الاحاديث في الشفاعة بهذا النوع وقد خفي علم ذلك على الخوارج والمعتزلة فخالفوا في ذلك جهلا وعنادا واستمروا على بدعتهم وهذه الشفاعة تشاركه فيها الملائكة والنبيون والمؤمنون وهذه الشفاعة تتكرر منه صلى الله عليه وسلم اربع مرات انظر ص۱۶۷ شرح العقيدة الطحاوية

قوله وهذا المقام المحمود الذي وُعِدَهُ نبيكم صلى الله عليه وسلم اشارة الى الشفاعة الاولى الكبرى فمقام الشفاعة الكبرى هو المقام المحمود وقيل ان المراد به ان الله سبحانه يقعد نبيه معه على العرش - والله سبحانه وتعالى اعلم وهذا المعنى هو المختار عند المشبهة والمجسمة فقال اهل السنة الصحيحة في البقعة والمجاورة لمن فيها لا يليق بالله سبحانه - انظر ص۱۲۴ من مشكل الحديث لابن فورك قال الكرماني هذا اشارة الى الشفاعة الاولى التي لم يصرح بها في الحديث لكن السياق وسائر الروايات يدل عليه مرارا

ذكر الحجاب

قوله ما منكم من احد الا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه المراد بنفي الحجاب نفي المانع من الرؤية كما في قصة معاذ واتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب فليس المراد به الحجاب المحسوس بل المراد به المانع - واما قوله في الحديث الآتي وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الا رداء الكبرياء على وجهه فالغرض منه بيان قرب النظر وانه لا يحول بينهم وبين الرؤية الا حجاب العظمة والجلال وهيبة الكبرياء وانشد الطيبي في هذا المعنى ؎

اشتاقه فاذا بدا ✣ اطرقت من اجلاله

لا خيفة بل هيبة ✣ وصيانة لجماله

واصد عنه تجلدا ✣ وارومُ طيف خياله

وكما قال القائل ؎

وكنا حسبنا ان ليلى تبرقعت ✣ وان حجابا دونها يمنع اللثما

فلاحت فلا والله ما ثم حاجب ✣ سوى ان طرفي كان عن حسنها اعمى

قال التوربشتي يريد ان العبد المؤمن اذا تبوأ مقعده من الجنة تبوأوا الحجب مرتفعة والموانع التي تحجبه عن النظر الى ربه مضمحلة الا ما يصدهم من هيبة الجلال وسبحات الجمال وابهة الكبرياء فلا يرفع ذلك منهم الا برأفته ورحمته تفضلا منه على عباده كذا في الارشاد ص۴۰۳ ج۱۰ -

وهذا في الابتداء ثم بعد ذلك يرفع الحجاب عنهم كما في حديث صهيب عند مسلم وانه سبحانه يكشف لاهل الجنة الكبرياء لهم وفي حديث آخر فيكشف لهم الحجاب الحديث كذا في الفتح ص۳۶۴ ج۱۳ وفتح الملهم ص۳۴۳ ج۱

قال الامام ابو بكر بن فورك رح اعلم ان كل ما ذكر فيه الحجاب من امثال هذا الخبر فانما يرجع معناه الى الخلق لانهم هم المحجوبون عنه بحجاب يخلقه فيهم ولا يجوز ان يكون الله عز وجل محتجبا ولا محجوبا - لاستحالة كونه جوهرا او جسما محدودا ولان ما يستره الحجاب اكبر منه (يعني ان الحجاب يكون اكبر مما يستره) ويكون متناهيا

محال يا جائزا عليه المماسة والمفارقة وما كان كذلك كانت علامات الحدث فيه قائمة وذلك ان الموحدين
انما توصلوا الى العلم بحدث الاجسام من حيث وجدوها متناهية محدودة محلا للحوادث فكان تعاقبها عليها دليلا
على حدثها ولن يجوز ان تقوم دلالة الحدث على القديم الذى لم يزل موجودا واذا كان هذا الاصل صحيحا
بما كشفنا عنه وجب ان يحمل ذلك على النوع الذى بيّنا وقررناه ويشهد لذلك قوله عز وجل كلا انهم عن ربهم
يومئذ لمحجوبون فجعل الكفار محجوبين عن رؤيته بما خلق فيهم من الحجاب والمنع منها ولم يصف نفسه بالاحتجاب ولا
بانه هو المحجوب وانما المراد ان الخلق محجوبون عنه واعلم ان اصل معنى الاحتجاب والحجاب فى اللغة هو المنع
ولذلك يقال حاجب لمن يمنع عن الامير من دخل اليه ولذلك قيل للحاجبين اللذين يمنعان عن العينين الحجابان
لاحاطتهما بهما واذا قلنا ان الكافر محجوب عن ربه فالمعنى انه ممنوع عن رؤيته والمنع من الرؤية معنى يضاد
الرؤية اذا وجد امتنعت الرؤية لوجوده ويؤيد تأويلنا ما روى عن عطاء بن السائب عن عبد الرحمن
بن ابى ليلى عن علىؓ انه مر بقصاب وهو يقول لا والذى احتجب بسبعة اطباق فقال له على رضى الله عنه ويحك يا
قصاب ان الله لا يحتجب عن خلقه وفى بعض هذه الاخبار ان عليا علاه بالدرة فقال يا لكع ان الله لا يحتجب عن خلقه
بشئ ولكن حجب خلقه عنه فظهر ان معنى احتجاب الحق سبحانه عن الخلق انه يحجب الخلق بما يخلق فيهم من موانع المعرفة
والرؤية لا انه يحتجب عنهم احتجاب استتار كالاستتار بالاجسام الحاوية لما يحيط بها ويكتنفها والحجاب فى الحقيقة
ما يحجب ويمنع عن المعاينة والرؤية وانما يقال للاجسام الساترة انها حجاب من اجل ان المنع من الرؤية
يحدث عندها فسمى باسم ما يحدث عنده كذا فى مشكل الحديث لابن فورك رح من ص٦٥ الى ص٦٧ .

والحاصل ان الحجاب يرجع الى المحجوب من الخلق وان الخالق لا يصح ان يكون محجوبا ولا محتجبا كما لا يصح
ان يكون محدودا ولا محلا واذا علمت ان الحجاب يرجع الى المحجوب من خلقه سلمت من الغلط وامنت
دخول التشبيه عليك مما لا يجوز فى صفة الله تعالى من اثباته محدودا محصورا تعالى الله عن ذلك علوا
كبيرا كذا فى مشكل الحديث لابن فورك ص١٠٣ وانظر منه ص١٨٣

حديث الرداء

قوله وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الا رداء الكبرياء على وجهه كان النبى صلى الله صلى الله
عليه وسلم يخاطب العرب بما تفهم ويخرج لهم الاشياء المعنوية الى الحس ليقرب تناولهم لها ومنه قوله تعالى
جناح الذل فمخاطبة النبى صلى الله عليه وسلم برداء الكبرياء على وجهه ونحو ذلك من هذا المعنى . فمن
لم يفهم ذلك تاه فى وادى الحيرة فمن اجرى الكلام على ظاهره افضى به الامر الى التجسيم ومن لم يتضح
له وعلم ان الله تعالى منزه عما يقتضيه ظاهرها فاما ان يفوض الى الله واما ان يكذب نقلها واما ان
يؤولها مثل ان يقول استعار لعظيم سلطان الله وكبريائه وعظمته وهيبته وجلاله المانع ادراك البشر مع
ضعفها لذلك رداء الكبرياء فاذا شاء تقوية ابصارهم وقلوبهم كشف عنهم حجاب هيبته وموانع عظمته وقال
القرطبى فى المفهم الرداء استعارة كنى بها عن العظمة كما فى الحديث الآخر الكبرياء ردائى والعظمة ازارى
وليس المراد الثياب المحسوسة لكن المناسبة ان الرداء والازار لما كانا متلازمين للمخاطب من العرب عبر
عن العظمة والكبرياء بهما ومعنى حديث الباب ان مقتضى عزة الله واستغنائه ان لا يراه احد لكن رحمته

للمؤمنين اقتضت ان يريهم وجهه الحلال للنعمة فاذا زال المانع فعل منهم خلاف مقتضى الكبرياء فكانه رفع عنهم حجابا كان يمنعهم ملخص من الفتح ص۳۶۳ ج۱۳ -

ومحصل المعنى بيان قرب النظر فانه تعالى يمن عليهم ويبدلهم فيرونه وليس بينهم وبينه تعالى حجاب الاحجاب الكبرياء فهذا لايمكن رفعه ولكن لايكون مانعا من رؤيته تعالى وليس المراد به الثياب المحسوسة كما يزعمه المجسمة قوله فى جنة عدن اى جنة اقامة وهى ظرف للقوم لا لله تعالى اذ لاتحويه الامكنة (ت)

قال الامام ابوبكر بن فورك رح ان ذلك يرجع الى الناظر لا الى المنظور اليه لان الكائن فى المكان هو الرائى والمرئى لايصح ان يكون فى مكان لما تقدم كذا فى مشكل الحديث ص۱۸۱

شرح حديث الكبرياء ردائى والعظمة ازارى

قال الكلاباذى الرداء عبارة عن الجمال والبهاء والازار عبارة عن الجلال والستر والحجاب فكانه قال لا تليق الكبرياء الا بى لان من دونى صفات الحدوث لازمة له وسمة العجز ظاهرة عليه والازار عبارة عن الامتناع عن الادراك والاحاطة به علما وكيفية لذاته وصفاته فكانه قال حجبت خلقى عن ادراك ذاتى وكيفية صفاتى بالجلال فمن نازعنى واحدا منهما قذفته فى النار لتشوفه الى مالا يليق الا بالقادر القهار القوى الجبار الغنى العلى سبحانه ليس كمثله شئ وقال القاضى الكبرياء والكبر هو الترفع على الغير بان يرى لنفسه عليه شرفا والعظمة كون الشئ فى نفسه كاملا شريفا مستغنيا فالاول ارفع من الثانى اذ هو غاية العظمة فلذا مثله بالرداء كذا فى فيض القدير للمناوى ص۴۸۲ ج۴ وراجع الاتحاف شرح الاحياء ص۳۴۳ ج۸ -

ومن هذا الباب قوله تعالى جناح الذل فهو من باب الاستعارة فكذلك رداء الكبرياء على وجهه تعالى استعارة لعظمته وجلاله المانع ادراك ابصار البشر فمن اجرى الكلام على ظاهره اقتضى الامر به الى التجسيم والتشبيه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا -

قال الامام فخر الدين الرازى جعل الكبرياء قائما مقام الرداء والعظمة قائمة مقام الازار ومعلوم ان الرداء ارفع درجة من الازار فوجب ان يكون صفة الكبرياء ارفع حالا من صفة العظمة ثم قال يشبه ان يكون متكبرا فى ذاته سواء استكبره غيره اولا وسواء عرف هذه الصفة احد اولا واما العظمة فهى عبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية والثانية اضافية والذاتى اعلى من الاضافى - انتهى كلامه قال العلامة القارى ولذا خص التكبير بكونه تحريمة للصلاة فى القيام لله تعالى والتعظيم بالركوع المندوب فيه سبحان ربى العظيم والمعنى انهما اى الكبرياء الذاتى والعظم الصفاتى مختصان بى اختصاصا ظاهرا كنسبة الثوبين اليكم حيث لايمكن المنازعة فى واحد منهما لاحد عليكم فاذا عرفتم ذلك فمن نازعنى واحدا منهما اى من الوصفين المذكورين بان تكبر باعتبار ذاته او تعظم من حيثية صفاته ولو ادنى عامن المشاركة معنى فى نعوت ذاتى وصفاتى ادخلته النار فانه جزاء الكافرين وبئس مثوى المتكبرين وفى رواية قذفته اى رميته من غير مبالاة به فى النار رواه مسلم وكذا احمد وابوداؤد وابن ماجه وغيرهم كذا فى المرقاة شرح المشكاة ص۱۵۵ ج۴ من باب الغضب والكبر -

قال الامام ابوبكر بن فورك رح اعلم ان معنى قوله الكبرياء ردائى والعظمة ازارى ان ذلك صفة من

صفاتی وانا المختص به دون غیری فمن نازعنی فی ذلك بان تکبر وتعظم علی الناس ادخلته النار وهذا کما تقول العرب ان فلانا شعاره ودثاره الزهد والورع ای صفته ونعته ولبس بریدا بذلك نفس الشعار ولا عین الدثار ویقولون رداء فلان وازاره الفسوق والمروق عن الطاعة ای نعته وصفته کذا فی مشکل الحدیث ص١١٤

قال ابو سلیمان الخطابی ان الکبریاء والعظمة صفتان لله تعالی اختص بهما لا یشرکه فیهما احد ولا ینبغی لمخلوق ان یتعاطاهما لان صفة المخلوق التواضع والتذلل وضرب الازار والرداء مثلا یقول والله تعالی اعلم کما لا یشرك الانسان فی رداءه وازاره احد کذلك لا یشرکه فی الکبریاء والعظمة مخلوق کذا فی دفع شبهة التشبیه ص٦٣ - قال البیهقی قوله الکبریاء ردائی یریدا صفتی یقال فلان شعاره الزهد ورداءه الورع ای نعته وصفته کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص٢٣٤ وایضا قال البیهقی فی مقام آخر - انما اراد بهذا انهما صفتان له یقال اتزر فلان بالصلاح وارتدی بالورع علی معنی انه اتصف بهما والله اعلم کذا فی کتاب الاسماء ص١٣٣

وقال الشیخ عبد الحق المحدث الدهلوی قدس الله سره - ماحاصله ان معنی الحدیث ان هاتین الصفتین (الکبریاء والعظمة) من خواص ذات الحق سبحانه لا مجال لاحد فی اشترکه فیهما ولا یجوز لاحد ان یتصف بهما ولو بطریق المجاز کما ان الجود والکرم من صفات الحق سبحانه ولکن للخلق منهما نصیب فیجوز الاتصاف بهما بطریق المجاز ولکن الکبریاء والعظمة صفتان مختصتان لله تعالی لا یجوز لاحد من الخلق الاتصاف بهما ولو مجازا ولیستا کسائر الصفات التی قد یتصف بها غیره مجازا کالرحمة والکرم مثلا فلا ینبغی لاحد ان ینازع الباری تعالی فی هاتین الصفتین (ای الکبریاء والعظمة) اذ کما لا یشارك الرجل فی رداءه وازاره کذلك لا یشارك الحق جل مجده فی الکبریاء والعظمة فانه الملك الحق والغنی المطلق وما سواه فقیر مطلق هالك فی ذاته وصفاته وعلی صدد الفناء والزوال کما قال تعالی کل شئ هالك الا وجهه فکل مخلوق تعظم واستعلی علی الناس فقد نازع الرب الاکرم فی حقه المخصوص به واستوجب اعظم النقم اعاذنا الله تعالی من ذلك آمین یارب العالمین - کذا فی اشعة اللمعات مترجما من الفارسیة بالعربیة وایضا قال الامام ابو بکر بن فورك رح معنی قوله صلی الله علیه وسلم الکبریاء ردائی والعظمة ازاری ای ان ذلك صفة من صفاتی وانا المختص به دون غیری فمن نازعنی فی ذلك بان تکبر وتعظم علی الناس ادخلته النار وهذا کما تقول العرب ان فلانا شعاره ودثاره الزهد والورع ای صفته ونعته لیس یریدا بذلك نفس الشعار ولا عین الدثار - کما قال کثیر ؎

غمر الرداء اذا تبسم ضاحکا ⁂ غلقت لضحکته رقاب المال

وقال قائل ؎ وهذا ردائی عنده یستعیره ⁂ لیسلبنی نفسی امال بن حنظل

یعنی یا مالك بن حنظلة - کذا فی مشکل الحدیث ص١١٥ -

معنی اسمه المتکبّر

ومن اسماءه سبحانه وتعالی المتکبر قال الله عز وجل العزیز الجبار المتکبر قال الخطابی المتکبر هو المتعالی عن صفات الخلق ویقال هو الذی یتکبر علی عتاة خلقه اذا نازعوه العظمة فیقصمهم والتاء فی

المتکبر تاء التفرد والتخصص بالکبر لا تاء التعاطی والتکلف والکبر لا یلیق باحد من المخلوقین وانما سمۃ العبید الخشوع والتذلل کذا فی کتاب الاسماء والصفات صـ۷۲

باب ما جاء فی قول اللہ تعالیٰ ان رحمۃ اللہ قریب من المحسنین

لعل المقصود منہ اثبات الرحمۃ الفعلیۃ لان التفاوت باعتبار القرب والبعد انما یکون فی الصفۃ الفعلیۃ لا فی الصفۃ الذاتیۃ فان الرحمۃ تنقسم الی صفۃ ذات والی صفۃ فعل فان اریدا بالرحمۃ ارادۃ اثابۃ الطائعین ودفع الضر عنہم فہی صفۃ ذات وان ارید بہا الانعام والاثابۃ والتفضل علی اہل الطاعۃ فہی صفۃ فعل۔ ومن اسماء اللہ تعالیٰ القریب کما قال تعالیٰ انہ سمیع قریب قال الخطابی معناہ انہ قریب بعلمہ من خلقہ قریب ممن یدعوہ بالاجابۃ کقولہ تعالیٰ واذا سألک عبادی عنی فانی قریب اجیب دعوۃ الداع اذا دعان۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات للبیہقی صـ۴۰ والاظہر ان یقال ان المراد بہذا الباب اثبات الرحمۃ الخاصۃ بعبادہ المحسنین وقال تعالیٰ للذین احسنوا الحسنی وزیادۃ وقد جاء تفسیر الزیادۃ بالرؤیۃ فلما ذکر المصنف فی الباب السابق رؤیۃ الحق سبحانہ فی الجنۃ ذکر فی ہذا الباب ان ہذہ النعمۃ الخاصۃ ینالہا فی الآخرۃ اہل الرحمۃ الخاصۃ وہم المحسنون الذین عبدوا اللہ کانہم رأوہ فہذہ الرحمۃ قریب من ہؤلاء المحسنین رزقنا اللہ الحسنی وزیادۃ آمین یارب العالمین۔

قولہ وانہ ینشئ للنار خلقا ہذا وہم من الراوی لان المعروف من الاحادیث ان اللہ ینشئ للجنۃ خلقا واما النار فیضع فیہا قدمہ ولا اعلم فی شیء من الاحادیث انہ ینشئ للنار خلقا ہذا فی فتح الباری صـ۳۶۷/۱۳ وعمدۃ القاری صـ۸۵/۲۵

قولہ حتی یضع الرب سبحانہ فیہا قدمہ اعلم ان وضع القدم عبارۃ عن زجرہا وتسکینہا کما یقال جعلتہ تحت رجلی ووضعتہ تحت قدمی۔ (ت)

باب قول اللہ تعالیٰ ان اللہ یمسک السموات والارض ان تزولا

ای فی بیان ان اللہ عز وجل ہو الحافظ لوجود السماء والارض عن الزوال وان امساکہما فی مقامہما بارادتہ ومشیتہ۔ وخاتمۃ ہذہ الآیۃ انہ کان حلیما غفورا فلا یبعد ان یکون ہذا الباب اشارۃ الی اثبات صفۃ الحلم وصفۃ الصبر واشارۃ الی صفۃ الرحمۃ والستر والمغفرۃ فان المحافظۃ عن الزوال رحمۃ واحسان بالعباد ولذا ختم الآیۃ بقولہ انہ کان حلیما غفورا ولا یبعد ان یکون اشارۃ الی اثبات صفۃ القیومیۃ فانہ سبحانہ ہو قیام السموات والارض ویمسکہا عن الزوال والانحلال۔

قولہ ان اللہ یضع السماء علی اصبع سبق الکلام علیہ فی باب قولہ تعالیٰ لما خلقت بیدی وحاصلہ ان ذکر الاصبع مثل للمبالغۃ والاحتقار فالمقصود بیان احتقار التصرف فی ہذہ الاجرام العظیمۃ بالنسبۃ الی قدرتہ تعالیٰ۔

ذکر حدیث الصبر

ومما یناسب المقام ذکر حدیث الصبر وہو قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا احد اصبر علی اذی یسمعہ من اللہ

يُشْرَكُ به ويُجعل له ولد ثم هو يعافيهم ويرزقهم رواه مسلم فالصبر في الحديث يرجع الى ارادته تاخير عقوبتهم. (فهو من صفات الذات وهو عند بعضهم يرجع الى تاخيره عقوبتهم وامهاله اياهم (فهو من صفات الفعل) كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۵۰۵

قال الحليمي - الصبور معناه الذي لا يعاجل بالعقوبة وهذه صفة ربنا لانه يملي ويمهل ويُنظِرُ ولا يعجل كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۵۵ -

وقال الحليمي في معنى الحليم انه الذي لا يحبس انعامه وافضاله عن عباده لاجل ذنوبهم ولكنه يرزق العاصي والمطيع ويبقيه وهو منهمك في معاصيه كما يبقي البرّ التقي وقد يقيه الآفات والبلايا وهو غافل لا يذكره كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۴۵ -

حديث الرفق والحلم

ويقرب منه ما روى علي بن ابي طالب رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله رفيق يحب الرفق ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف - قال الاستاذ ابو بكر بن فورك - معناه ان الله تعالى ليس بعجول وانما يعجل من يخاف الفوت فاما من كانت الاشياء في ملكه وقبضته فليس يعجل كذا في مشكل الحديث ص۱۲۱

باب ما جاء في تخليق السموات والارضين وغيرها من الخلائق

وهو اي التخليق فعل الرب تبارك وتعالى وامره اي قوله كن. وقد جاء الامر بمعنى الصفة والشان ايضا فالرب سبحانه وتعالى بصفاته كالقدرة وفعله كالخلق وامره وفي نسخة وكلامه وهو الخالق هو المكوِّن بتشديد الواو المكسورة غير مخلوق هذا خبر الرب وقوله وهو الخالق المكوِّن اعتراض وما كان اسم و ما انشاء وحدث وظهر بفعله وامره وتخليقه وتكوينه فهو كله مفعول لفعل الله تعالى مخلوق بخلقه مكوَّن بتكوينه المقصود بهذا الباب بيان صفة التكوين اي مبدأ الاخراج من العدم الى الوجود وانها صفة قديمة وانه ليس عين المكوَّن قال الحافظ العسقلاني سياق المصنف يقتضي التفرقة بين الفعل وما ينشأ عن الفعل فالاول من صفة الفاعل والباري غير مخلوق فصفاته غير مخلوقة واما مفعوله وهو ما ينشأ عن فعله فهو مخلوق ومن ثم عقبه بقوله وما كان بفعله وامره وتخليقه وتكوينه فهو مفعول مخلوق مكوَّن بفتح الواو ومسئلة التكوين مشهورة بين المتكلمين واختلفوا في صفة التكوين هل هي صفة فعل قديمة او حادثة فقال جمع من السلف ومنهم ابو حنيفة هي قديمة وقال آخرون ومنهم الاشعري هي حادثة لئلا يلزم ان يكون المخلوق قديما واجاب الاول بانه يوجد في الازل صفة الخلق ولا مخلوق وتصرف البخاري في هذا الموضع يقتضي موافقة القول الاول والصائر اليه يسلم من الوقوع في مسئلة حوادث لا اول لها وبالله التوفيق كذا في الفتح ص۳۶۹ ج ۱۳-

وبعبارة اُخرى

غرض البخاري بهذا الباب بيان صفة التكوين وبيان ان الصفات كلها قديمة سواء كانت صفات

ذاتیۃ اوصفات فعلیۃ وھذا مذھب ابی حنیفۃ والماتریدیۃ وذھبت الاشاعرۃ الی ان الصفات الفعلیۃ حادثۃ والصفات الذاتیۃ قدیمۃ وظاھر صنیع البخاری ان التکوین وسائر صفات الفعل قدیمۃ عندہ علی طبق ماذھب الیہ الامام ابوحنیفۃ رضی اللہ عنہ وقیل غرض البخاری بھذا الباب بیان ان جمیع السموات والارض ومابینھما کلہ مخلوق حادث بتکوینہ وتخلیقہ لا باقتضاء الطبیعۃ والمادۃ کما ذھب الیہ اھل الطبائع وکذا النور والظلمۃ ایضا مخلوق للہ عزوجل واللہ ھو الخالق المدبر ومن قال ان الطبائع خالقۃ اوالکواکب والانواء مدبرۃ فی العالم ومؤثرۃ فقد ضل ضلالا بعیدا۔

وقال ابن الہمام والمراد بصفات الافعال صفات تدل علی تاثیر وعلیہا یدل قولہ تعالی۔ الخالق البارئ المصور۔ ونحو الرزاق والمحیی والممیت ولتلک الصفات اسماء غیر اسم القدرۃ باعتبار اسماء آثارھا وکلھا یجمعھا اسم التکوین ای انما کلھا مندرجۃ تحت التکوین۔ والتکوین یصدق علی کل منھا فان کان ذلک الاثر مخلوقا فالاسم الدال علی تلک الصفۃ ھو اسم الخالق وان کان الاثر رزقا فالاسم الرازق والرزاق وان کان حیاۃ اوموتا فھو المحیی اوالممیت ویرجع الکل الی صفۃ واحدۃ وھی التکوین فان التخلیق والترزیق والاحیاء والاماتۃ کلھا یجمعھا اسم التکوین۔ والصفات الراجعۃ الی صفۃ التکوین صفات قدیمۃ عندنا اسلنا منصور الماتریدی واصحابہ۔ کذا فی المسامرۃ ص۵۹۔

فائدہ

واول من اشار الی قدم الصفات الفعلیۃ وقدم صفۃ التکوین ھو الامام الطحاوی فی عقیدتہ حیث قال انہ تعالی کان خالقا قبل ان یخلق ورازقا قبل ان یرزق اھ۔ وکذا کان سمیعا بصیرا قبل وجود المسموعات والمبصرات۔

وقال شیخنا السید الانور الکشمیری قدس اللہ سرہ۔ المقصود من ھذا الباب الاشارۃ الی امرین۔

(الاول) الاشارۃ الی اثبات صفۃ التکوین علی طبق مایقولہ الماتریدیۃ فان التکوین عندھم صفۃ بحیالھا سوی صفۃ القدرۃ وسوی صفۃ الارادۃ وانھا صفۃ قدیمۃ وھی المسماۃ عندھم بصفۃ التکوین واما الاشاعرۃ فقد ذھبوا الی ان التکوین من الصفات الاضافیۃ لیست بصفۃ مستقلۃ وقالوا ان تعلق القدرۃ والارادۃ کاف لایجاد العالم فاستغنوا بذلک عن التکوین وقالوا ان التکوین صفۃ حادثۃ۔ والحق ان التکوین صفۃ قدیمۃ للہ تعالی وھی صفۃ حقیقیۃ مستقلۃ سوی صفۃ القدرۃ والارادۃ فان القدرۃ بمعنی صحۃ الفعل والترک تتعلق بالجانبین للممکن ای بجانب الوجود وجانب العدم معا۔ والارادۃ تخصیص احد جانبی القدرۃ من الفعل والترک فالارادۃ ایضا تتعلق بالجانبین لکن بدلا لامعا بخلاف القدرۃ فانھا تتعلق بالجانبین۔ العدم والوجود معا فمرتبۃ القدرۃ مقدمۃ علی مرتبۃ الارادۃ واما التکوین فھی صفۃ حقیقیۃ من شانھا الایجاد ای اعطاء الوجود خاصۃ فمرتبۃ التکوین بعد القدرۃ والارادۃ فان القدرۃ مصححۃ للفعل والترک والارادۃ مخصصۃ ومرجحۃ لاحد الجانبین۔ والتکوین معینۃ لجانب الوجود۔ موجبۃ ومخرجۃ للممکن من ھوۃ العدم الی منصۃ الوجود والشھود وعلیہ یدل ظاھر قولہ تعالی انما قولنا لشیء اذا اردناہ ان نقول لہ کن فیکون فلفظ الشیء فی الآیۃ ینبئ عن المشیئۃ والقدرۃ

والارادة مذكورة صراحة في الآية ثم بعد هذا كله يتعلق التكوين بالشئ فيكون ذلك الشئ بلا ون
آلة وجارحة ولا علاج ولا مزاولة فثبت ان التكوين صفة مستقلة وارجاعها الى صفة القدرة والارادة
بعيد عن سياق الآية نعم الاثر المرتب على صفة التكوين والقدرة حادث لانه مفعول لله تعالى ومخلوق له۔

والامر الثانى

الذى اشار اليه البخارى بهذا الباب وهو انه ترجم ترجمة طويلة متضمنة لامور كثيرة لتكون
تمهيدا لما بعدها من التراجم كما فعل في كتاب الايمان فقد ترجم اولا ترجمة مبسوطة ثم عقب بها تراجم
تكون كالفصول من الترجمة السابقة الاولى فهذه الترجمة متضمنة لبيان تكوينه وفعله وقوله وامره
وكلامه وتمهيدا لتحقيق ان القرآن المقرؤ كلام الله عز وجل غير مخلوق وان قراءته وتلاوته وكتابته
وتلفظه فعل العبد حادث ومخلوق ليظهر الفرق بين كلام الله تعالى وبين فعل العبد وكان محمد بن
يحيى الذهلى يُبَدِّعُ من كان يقول لفظى بالقرآن مخلوق فبالغ البخارى في الرد عليه للتمييز بين صفة الرب
سبحانه وفعل العبد واشار اليه في الترجمة بقوله ان الرب بصفاته وفعله وامره وكلامه هو الخالق
غير مخلوق وما كان بفعله وامره وتخليقه فهو مفعول ومخلوق ومُكَوَّنٌ۔ وبالجملة غرض البخارى
بهذه الترجمة التفرقة بين الفعل وما ينشأ من الفعل فالفعل من صفات الفاعل فالبارى تعالى وفعله
كلاهما قديمان واما ما ينشأ من فعله فهو مخلوق ولذا عقّبه بقوله وما كان بفعله وامره الخ۔ فهو مفعول
ومخلوق ومكوّن والعبد بذاته وصفاته وافعاله حادث ومخلوق فتلاوة العبد ترد على كلام
الله سبحانه فالوارد حادث ومخلوق والمورد قديم غير مخلوق۔ وقال الامام ابو حنيفة رح في الفقه
الاكبر۔ القرآن في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الالسن مقروء وعلى النبى صلى الله عليه
وسلم منزل ولفظنا بالقرآن مخلوق والقرآن غير مخلوق كذا في شرح العقيدة الطحاوية صـ۱۷۰

فائدة جليلة

اعلم ان التكوين هو الايجاد في الوقت المراد اى الاخراج من العدم الى الوجود والانشاء
هو التكوين المخصوص بايجاد شئ وتربيته وعليه قوله تعالى وهو الذى انشأكم۔
(والابداع) التكوين المخصوص بايجاد شئ بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان كما في
المفردات وعليه قوله تعالى بديع السموات والارض اى مبدعهما۔
(والصنع) التكوين المخصوص بايجاد الشئ على الاجادة والاتقان وعليه قوله تعالى صنع الله الذى
اتقن كل شئ كذا في اشارات المرام من عبارات الامام صـ۲۱۳۔
قال الشيخ محمد الخضر الشنقيطى رح قال الحافظ في الفتح وتصرف البخارى في هذا الموضع يقتضى موافقة
القول الاول (اى ان صفة الفعل قديمة) والصائر اليه يسلم من الوقوع في مسئلة حوادث لا اول لها اھ
(قلت) ما اجيب به عن الايراد على الاشاعرة ليس بمقنع والجواب الحق هو ان اسماء الله تعالى
معانيها قديمة موصوف بها جل جلاله في الازل لكن الاسماء المتعلقة بالايجاد كالخالق والرزاق والمحيى

والمميت لها تعلقات منها ما هو قديم ومنها ما هو حادث كما هو فی کتب الاصول فالقديم هو التعلق المعنوی ويرادفه الصلاحی والحادث التعلق التنجيزی ويرادفه الالزامی والتعلق الاعلامی وهو ما كان الامر فيه للمكلف بالفعل قبل دخول وقته على وجه الاعلام وهو حادث ايضا فاذا علمت هذا علمت ان تعلق الخالق والرزاق بالرزق والخلق تعلق معنوی فهو متصف بالخالقية والرازقية اتصافا ازليا وعند ارادة الايجاد بالفعل تكون الخالقية والرازقية تنجيزية فلا اعتراض على الاشعری فی کون صفة الفعل حادثة مع اتصافه بالخالقية ازلا اتصافا صلاحيا۔ والله اعلم۔ كذا فی استحالة المعية بالذات ص ٢٩٩

باب قوله تعالیٰ ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين

لما اثبت البخاری فی الباب السابق ان السموات والارض وما بينهما كله مخلوق لله عز وجل، اثبت فی هذا الباب ان الكوائن كلها مقدرة ومكتوبة عند الله تعالیٰ وهذا الباب تمهيد لصفة الكلام ولذا عقبه بباب قول الله انما امرنا لشئ۔ الخ۔ فلعل المقصود بهذا الباب اثبات صفة القضاء والتقدير للحق سبحانه وان قضاءه وقدره غالب على كل شئ فان المراد بالكلمة فی الآية القضاء المتقدم منه قبل ان يخلق خلقه فی ام الكتاب الذی جرى به القلم بعلو المرسلين وغلبتهم على اعدائهم فی ملاحم القتال فی الدنيا ولا يبعد ان يكون مراد البخاری بهذا الباب ان كلمة الله وكلامه سابق على الخلق فدل على ان كلامه غير مخلوق۔ وان الامر غير الخلق ولا يبعد ان يقال ان غرض البخاری بهذه الترجمة وامثالها بيان الفرق بين الخلق والامر ونظير هذه الآية قوله ولولا كتاب من الله سبق والسبق على الاطلاق يقتضی سبق كل شئ سواه والنص فی ذلك قوله تعالیٰ الا له الخلق والامر ففرق بين الخلق والامر بالواو التی هی حرف الفصل بين الشيئين المتغايرين كما سيأتی فی الباب الآتی قوله تعالیٰ ويسئلونك عن الروح ای عن الروح الذی هو سبب الحياة ما هو وما حقيقته قوله قل الروح من امر ربی ای مما استأثر بعلمه وعجزت الاوائل عن ادراك ماهيته بعد نفاد الاعمار الطويلة واشار بابهام امر الروح الی تعجيز العقل عن ادراك مخلوق مجاور له ليدل على انه عن ادراك خالقه اعجز، وما اوتيتم من العلم الا قليلا فاجعلوا حكم الروح من الكثير الذی لم تؤتوه فلا تسألوا عنه فانه من الاسرار۔ وقد سبق الكلام على هذه الآية فی كتاب العلم فتذكره

قوله تكفل الله ای التزم واوجب على نفسه مثل التزام الكفيل

باب قول الله تعالیٰ انما امرنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون

غرض البخاری بهذا الباب الرد على المعتزلة فی قولهم ان امر الله الذی هو كلامه مخلوق فبين ان الامر هو قوله لشئ كن فيكون يامره له وان امره وقوله بمعنى واحد وانه يقول له كن حقيقة۔ وان الامر غير الخلق بدليل عطفه عليه بالواو فی قوله الا له الخلق والامر۔ فع۔

ولا يبعد ان يكون الغرض بوضع هذه الترجمة الاشارة الی مبدأ الخلق فانه لما ذكر فی الباب السابق صفة التخليق والتكوين۔ ذكر فی هذا الباب مبدأ التخليق والتكوين وهو قوله تعالیٰ لما يريد خلقه وايجاده۔ كن۔ فيكون هذا۔ نقول كن هو مبدأ الايجاد والتخليق وايضا اشار بهذه الترجمة الی

دلیل قدم کلامہ وهو انه لو کان کلامه تعالى مخلوقا لاحتاج فی خلقه الى قول يقول به كن واحتاج القول الى قول ثالث والثالث الى رابع الى ما لا نهاية له وهذا محال باطل فثبت ان القول الذى تكون به الاشياء غير مخلوق وهو كلامه القديم فاشار بهذه الترجمة الى دليل قدم كلامه تعالى انظر ص۸۲ من كتاب الانصاف للباقلانی۔

قال الامام البيهقى القرآن كلام الله عز وجل وكلام الله صفة من صفات ذاته جل شانه انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فلو كان القرآن مخلوقا لكان الله سبحانه قائلا له كن والقرآن قوله ويستحيل ان يكون قوله مقولا له لان هذا يوجب قولا ثانيا والقول فى القول الثانى وفى تعلقه بقول ثالث كالاول وهذا يفضى الى ما لا نهاية له وهو فاسد واذا فسد ذلك فسد ان يكون القرآن مخلوقا ووجب ان يكون القول امرا ازليا متعلقا بالمكون فيما لا يزال كما ان الامر متعلق بصلاة غد وغدا غير موجود ومتعلق بمن يخلق من المكلفين الى يوم القيامة كذلك قوله فى التكوين وهذا كما ان علم الله ازلى متعلق بالمعلومات عند حدوثها وسمعه ازلى متعلق بادراك المسموعات عند ظهورها وبصره ازلى متعلق بادراك المرئيات عند وجودها من غير حدوث معنى تعالى ان يكون محلا وان يكون شئ من صفات ذاته محدثا وقال تعالى الا له الخلق والامر ففرق بين خلقه وامره بالواو الذى هو حرف الفصل بين الشيئين المتغايرين فدل ان قوله غير خلقه وقال تعالى ولله الامر من قبل ومن بعد وهذا يوجب ان الامر غير مخلوق كذا فى كتاب الاعتقاد ص۳۲ ۔

فائدة جليلة

اعلم ان اجلة اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من البدريين والمهاجرين والانصار مثل جابر بن عبد الله وابى سعيد الخدرى وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير رضى الله عنهم واجلة التابعين يقولون القرآن كلام الله وعلمه ووحيه ولم يقع فى الصدر الاول والثانى من يزعم ان القرآن مخلوق حتى يحتاج الى انكاره فلا يثبت عنهم شئ بهذا اللفظ (اى القرآن كلام الله وليس كلام الله بمخلوق) ولكن قد ثبت عنهم اضافة القرآن الى الله تعالى وتمجيده بانه كلام الله تعالى كما رويناه عن ابى بكر وعائشة وخباب بن الارت وابن مسعود والنجاشى وغيرهم والله اعلم. كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص۲۴۷

باب قول الله قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى لنفد البحر الآية

المقصود من هذا الباب اثبات ان كلام الله قديم غير مخلوق لانه موصوف بعدم النفاد اى بعدم الفناء وعدم الانتهاء فلو كانت كلماته مخلوقة لنفدت كما تنفد البحار والاشجار وجميع المحدثات ولكان لها غاية ونهاية ولا نهاية لكلمات الله لان المخلوق لا بد ان يكون محدودا محاطا معلوم المقدار والحد كما قال تعالى انا كل شئ خلقناه بقدر۔ وكلمات الله تعالى ليس لها قدر مخصوص وحد معلوم بل هى غير متناهية لا تنتهى الى قدر وحصر وقد نفى الله عنها النفاد كما نفى عن ذاته الهلاك فدل على انها غير مخلوقة وقوله تعالى الا له الخلق والامر يدل على ان الامر غير الخلق حيث فصل بينهما بحرف العطف فاراد بالامر كلامه يخلق به الخلق اوارادة يقضى بها بينهم ويدبر امرهم والله اعلم انظر ص۱۸۳ وص۲۲۸ من كتاب الاسماء والصفات ۔

وترجم البخاری بثلاث آیات والکلام علیہا مذکور فی کتب التفسیر واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وعلمہ اتم واحکم

باب فی المشیئة والارادة

غرض البخاری بہذا الباب امران۔ (الاول) اثبات صفة المشیئة والارادة للہ تعالیٰ وانہما بمعنی واحد لا فرق بینہما کما قال الامام البیہقی کلتاہما ای الارادة والمشیئة عبارتان عن معنی واحد ثم اخرج البیہقی بسندہ عن الربیع بن سلیمان قال الشافعی المشیئة ارادة اللہ وقد اعلم اللہ خلقہ ان المشیئة لہ دونہم فقال وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ فلیست للخلق مشیئة الا ان یشاء اللہ۔ آھ

و(الامر الثانی) ان افعال العباد کلہا بمشیئة اللہ تعالیٰ وارادتہ وان مشیئتہ تعالیٰ محیطة بجمیع الکائنات لا یخرج شیئ عن حیطة ارادتہ ومشیئتہ وان العباد لا یفعلون فعلا ولا یریدون شیئا ولا یشاؤن امرا من الطاعات والمعاصی الا بارادة اللہ تعالیٰ ومشیئتہ وخلاف المعتزلة فیہ شہیر وقد ضل من زعم ان اللہ شاء الایمان من الکافر والکافر شاء الکفر فغلبت مشیئة الکافر مشیئة اللہ تعالیٰ تعالیٰ اللہ عما یقول الظالمون علوا کبیرا ثم ان الامام البخاری ترجم باربع آیات والکلام علیہا مذکور فی کتب التفسیر وذکر فی ہذا الباب سبعة عشر حدیثا فیہا کلہا ذکر المشیئة وقصد بذلک الرد علی اہل الاعتزال۔

والدلیل لاہل السنة والجماعة۔ النصوص۔ قال تعالیٰ وما تشاؤن الا ان یشاء اللہ۔ فاخبر تعالیٰ ان العبد لا یشاء شیئا الا ان یشاء اللہ تعالیٰ فاذا شاء خیرا او شرا فاللہ تعالیٰ یکون شائیا لذلک فللعباد مشیئة ولکن مشیئة العباد تحت مشیئة اللہ تعالیٰ لا فوقہا ولا معہا وہذہ الآیة من ادل الدلائل علی بطلان قول المعتزلة ان ما کان خیرا فبمشیئة اللہ تعالیٰ وارادتہ وقضاءہ ورضاہ ومحبتہ واما المعاصی والشر فلیس بمشیئة اللہ تعالیٰ ولا رضاہ ولا محبتہ ولیس لہم تاویل صحیح لہذہ الآیة فیجب الانقیاد وترک ما اعتقدوا۔ وقال تعالیٰ فمن یرد اللہ ان یہدیہ یشرح صدرہ للاسلام ومن یرد ان یضلہ یجعل صدرہ ضیقا حرجا۔ فاخبر انہ تعالیٰ یرید الاضلال۔ وقال اللہ سبحانہ یرید اللہ ان لا یجعل لہم حظا فی الآخرة ولہم عذاب عظیم وارادة اللہ تعالیٰ علی ان لا یجعل لہم حظا فی الآخرة بتعقیبہم علی الکفر فانہ انما لا یکون للکافر حظ فی الآخرة اذا ابقاہ اللہ تعالیٰ علی الکفر والضلال (وقال تعالیٰ وما کانوا لیؤمنوا الا ان یشاء اللہ) وکذلک الاجماع دال علیہ فان الامة قد اجمعت علی اطلاق قولہم ما شاء اللہ کان وما لم یشأ لم یکن من غیر نکیر ولا مانع واجماع الامة دلیل علی ان ما یحدث من الاشیاء یحدث بمشیئة اللہ تعالیٰ فالمعاصی والقبائح تحدث بمشیئة اللہ تعالیٰ واللہ لم یشأ کفر ابلیس عندہم فینبغی ان لا یحدث وکذا کفر کل کافر وکذا شاء عندہم ایمان ابلیس ومع ذلک لم یثبت وہذا خلاف اجماع الامة فدل ان اللہ شاء کفر ابلیس وکفر کل کافر وما شاء من ایمانہم۔ ہذا کلہ ملخص من کتاب اصول الدین ص۲۵ تصنیف الامام الاسلام البزدوی۔

فائدة في بيان الفرق بين الارادة والمشيئة والتكوين

عامة المتكلمين والمحدثين على ان المشيئة والارادة عبارتان عن معنى واحد وكان شيخنا السيد الانور رحمة الله عليه يميل الى الفرق بينهما ومُحَصَّلُ ما فهمت من كلامه ان القدرة تتعلق بالجانبين (اى جانب الوجود وجانب العدم) سواءً ومعًا والارادة هى ترجيح احد المقدورين على الآخر فالارادة ايضا تتعلق بالجانبين لكن لا معًا بل على سبيل البدلية فتارة بجانب الوجود وتارة بجانب العدم واما صفة التكوين فهى انما تتعلق بجانب الوجود فقط ولا تتعلق بجانب العدم واما صفة المشيئة فهى ما يحصل به الشيئية فى الشئ وهى درجة التقرر ومنزلة التعين قبل البروز على منصة الوجود والشهود كما ان الاعداد فانها متعينة قبل وجودها فاذا اراد الله تعالى ان يلبس شيئا خلعة الوجود تعلقت به صفة التكوين وقال له الحق سبحانه كُن فيكون فالمشيئة مقدمة على التكوّن واليه يشير قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون فانه يدل على ان المشيئة متقدمة على الارادة والتقدم يدل على التعدد والتغاير۔

القول فى الختم والطبع

قال الله تعالى ختم الله على قلوبهم۔ وقال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقال تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى آذانهم وقرا۔ وقال تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية۔

قد حارت المعتزلة فى هذه الآيات واضطربت لها آراءهم فذهبت طائفة من البصريين الى حملها على تسمية الرب تعالى الكفرة بنبذ الكفر والضلال فزعموا ان الختم والطبع على قلوب الكفار هو الشهادة والحكم انهم لا يؤمنون وليس ذلك بمانع لهم وقال قائلون منهم الختم والطبع هو السواد فى القلب كما يقال طبع السيف اذا صدئ من غير ان يكون ذلك مانعا لهم عما امرهم به وقالوا جعل الله ذلك سِمَةً لهم تعرف الملائكة بتلك السمة فى القلب اهل ولاية الله سبحانه من اهل عداوته وقال اهل الحق معنى ان الله طبع على قلوب الكافرين اى خلق فيها الكفر۔ كذا فى مقالات الاسلاميين ص۲۹۷ للامام الاشعرىؒ

وقال امام الحرمين لاخفاء بسقوط كلام المعتزلة فان الرب تعالى تمدح بهذه الآيات وانبأ بها عن اقتداره واقتداره على ضمائر العباد واسرارهم وبيّن ان القلوب بحكمه يقلبها كيف يشاء وصرح بذلك فى قوله تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم كما لم يؤمنوا به اول مرة الآية فكيف يتجاوز حمل هذه الآيات على تسمية وتلقيب وكيف يسوغ ذلك للبيب والواحد منا لا يعجز عن التسميات والتلقيبات فما وجه استئثار الرب بسلطانه وحمل الجبائى وابنه هذه الآيات على محمل بشيع مؤذن بقلة اكتراثهما وذلك انهما قالا من كفر وسم الله قلبه بسمة يعلمها الملائكة فاذا ختموا على القلوب تميزت لهم قلوب الكفار من افئدة الابرار فهذا معنى الختم عندهما وما ذكراه مخالفة لنص الكتاب وفحوى الخطاب فان الآيات نصوص فى ان الله تعالى يصرف بالطبع والختم عن سنن الرشاد من اراد صرفه من العباد

قال الله تعالیٰ وجعلنا علی قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفی آذانهم وقرا فاقتضت الآيات كون الاكنة مانعة من ادراك الايمان والسمة التي اخترعوا القول بها لا تمنعهم من الادراك. كذا فی كتاب الارشاد لامام الحرمين ص۲۱۳۔ قال الامام القرطبی قالوا (ای المعتزلة) ان معنى الختم والطبع والغشاوة التسمية والحكم والاخبار بانهم لا يؤمنون لا الفعل قلنا هذا فاسد لان حقيقة الختم والطبع انما هو فعل ما يصير به القلب مطبوعا مختوما ولا يجوز ان يكون حقيقته التسمية الا ترى انه اذا قيل فلان طبع الكتاب وختمه كان حقيقته انه فعل ما صار به الكتاب مطبوعا ومختوما لا التسمية والحكم وهذا مما لا خلاف فيه بين اهل اللغة ولان الامة مجمعة على ان الله تعالیٰ قد وصف نفسه بالختم والطبع على قلوب الكافرين مجازاة لكفرهم كما قال تعالیٰ بل طبع الله عليها بكفرهم واجمعت الامة على ان الطبع والختم على قلوبهم من جهة النبی صلی الله علیه وسلم والملائكة والمؤمنين ممتنع فلو كان الختم والطبع هو التسمية والحكم لما امتنع ذلك من الانبياء والمؤمنين لانهم كلهم يسمون الكفار بانهم مطبوع على قلوبهم وانهم مختوم عليها وانهم فی ضلال لا يؤمنون ويحكمون عليهم بذلك فثبت ان الختم والطبع هو معنى غير التسمية والحكم وانما هو معنى يخلقه الله فی القلب يمنع من الايمان ودليله قوله تعالیٰ كذلك نسلكه فی قلوب المجرمين لا يؤمنون به وقال تعالیٰ وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه قال القرطبی وهذه الآية (ای ختم الله على قلوبهم الخ) ادل دليل على ان الله سبحانه خالق الهدى والضلال والكفر والايمان فاعتبروا ايها السامعون وتعجبوا ايها المفكرون من عقول القدرية القائلين بخلق ايمانهم وهداهم فان الختم هو الطبع فمن اين لهم الايمان ولو جهدوا وقد طبع على قلوبهم وعلى سمعهم وجعل على ابصارهم غشاوة فمتى يهتدون او من يهديهم من بعد الله اذا اضلهم واصمهم واعمى ابصارهم ومن يضلل الله فما له من هاد۔ وكان فعل الله ذلك عدلا فيمن اضله وخذله اذ لم يمنعه حقا وجب له فتزول صفة العدل وانما منعهم ما كان له ان يتفضل به عليهم لا ما وجب لهم انتهى كلام القرطبی فی تفسيره ص ۱۸۶/۱

والحاصل ان الله سبحانه وتعالیٰ تمدح باسناد الختم والطبع والاقسار والاغفال والاقفال الى نفسه اشارة الى ان القلوب بين اصبعين من اصابعه يقلبها كيف يشاء كما قال تعالیٰ ونقلب افئدتهم وابصارهم كما لم يؤمنوا به اول مرة فهل يجوز عند عاقل ان يتمدح الحق سبحانه او يهدد اعداءه بما لا مدخل فيه لارادته ولمشيئته اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك. ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك الرحمة انك انت الوهاب۔

التوفيق والخذلان

قال امام الحرمين التوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية فتم الموفق لا يعصی اذ لا قدرة له على المعصية وكذا القول فی نقيض ذلك وصرف المعتزلة التوفيق الى خلق لطف يعلم الرب تعالیٰ ان العبد يؤمن عنده والخذلان عندهم محمول على امتناع اللطف ثم لا يقع فی معلوم الله تعالیٰ اللطف فی كل واحد بل منهم من علم الله تعالیٰ انه يؤمن به لو لطف به ومنهم من علم الله تعالیٰ انه لا يزيده الا تماديا فی الطغيان واصرارا على العدوان. ويلزمهم من مجموع اصلهم ان يقولوا لا يتصف الرب تعالیٰ بالاقتدار على ان يوفق جميع الخلائق وهذا خلاف الدين ونصوص الكتاب

المبين فقد قال تعالىٰ ولو شئنا لاٰتينا كل نفس هداها الاٰية وقال تعالىٰ ولو شاء ربك لجعل الناس كلهم امة واحدة ولا يزالون مختلفين الى غير ذلك (والعصمة) هي التوفيق بعينه فان عمت كانت توفيقا عاما وان خصت كانت توفيقا خاصا كذا في الارشاد ص۲۵۴ ۔

وقال الامام الشهرستاني (وقالت المعتزلة) التوفيق من الله اظهار الاٰيات في خلقه الدالة على وحدانيته وايداع العقل والسمع والبصر في الانسان وارسال الرسل وانزال الكتب لطفا منه وتنبيها للعقلاء من غفلتهم وتقريبا للطرق الى معرفته وبيانا للاحكام تمييزا بين الحلال والحرام واذ فعل ذلك فقد وفق وهدى واوضح السبيل وبيّن المحجة والزم الحجة وليس يحتاج في كل فعل ومعرفة الى توفيق مجدد وتسديد منجز بل التوفيق عام وهو سابق على الفعل (والخذلان) لا يتصور مضافا الى الله تعالىٰ بمعنى الاغواء والاضلال والصد عن الباب وارسال الحجاب على الالباب اذ يبطل التكليف به ويكون العقاب ظلما (قالت الاشعرية) التوفيق والخذلان ينتسبان الى الله تعالىٰ نسبة واحدة على جهة واحدة فالتوفيق من الله تعالىٰ خلق القدرة الخاصة على الطاعة والاستطاعة اذا كانت عندهم اذا كانت مع الفعل وهي تتجدد ساعة فساعة فلكل فعل قدرة خاصة والقدرة على الطاعة صالحة لها دون ضدها من المعصية (فالتوفيق) خلق تلك القدرة (الخاصة) المتفقة مع الفعل (والخذلان) خلق قدرة المعصية واما الاٰيات في الخلق فنسبتها الى الموفق كنسبتها الى المخذول والقدرة الصالحة للضدين اعني الخير والشر ان كانت توفيقا بالاضافة الى الخير فهي خذلان بالاضافة الى الشر والقصد بين الطريقين ان يقسم التوفيق قسمة عموم وخصوص على عموم الخلق وخصوصهم فعموم الخلق في توفيق الله تعالىٰ الشامل جميعهم وذلك نصب الادلة والاقدار وارسال الرسل وتسهيل الطرق لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وخصوص الخلق في توفيق الله الخاص لمن علم منه الهداية واراد له الاستقامة وذلك اضعاف لا تحصى والطاف لا تستقصى تتدائ من الفطرة ومن الولادة وتمتد الى حالة البلوغ وكمال العقل فالتوفيق من الله تعالى ان لا يكله الى نفسه مما هي عليه من الاستقلال والاستبداد والخذلان ان يخذله ويكله الى نفسه وحوله وقوته ومن هذا كان التبري من الحول والقوة بقولهم لا حول ولا قوة الا بالله واجبا في كل حال اذ التبري من الحول والقوة هو التسليم والتوكل على الله وذلك كنز من كنوز الجنة وهذه الحالة اعني حالة البلوغ والاستقلال هي مثار القوى الحيوانية منها الغضبية والشهوية قال الصديق الاول يوسف عليه السلام وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي وذلك عند مثار القوة الشهوية ووكز الكليم عليه السلام ذلك القبطي فقضى عليه فقال هذا من عمل الشيطان وذلك عند مثار القوة الغضبية وتبرأ الرسول عليه السلام من القوتين جميعا فقال في كل حالة اللهم واقية كواقية الوليد ۔ رب لا تكلني الى نفسي طرفة عين فمن انفتح سمعه لمواعظ الشرع وبصره لمجاري التقدير انشرح صدره وصار على نور من ربه وان جعل اصبعيه في اذنيه فلم يسمع الاٰيات الامرية واسبل على عينيه غشاوة فلم يبصر الاٰيات الخلقية صار على ظلمة من طبعه وذلك الطبع والختم بل طبع الله عليها بكفرهم ۔ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة وربما يكون الختم والطبع من قساوة في جوهر جبلته اكتسبها من اصل فطرته وربما يكون على كفره ونفاق اثره على خلاف فطرته فالتقدير مصدر والتكليف مظهر والكل مقدر والمقدر ميسر لما خلق له

(فالحاصل) ان الموکول الی حولہ وقوتہ فی خذلان الله تعالیٰ و المتوکل علی حول الله وقوتہ فی توفیق الله تعالیٰ فعلی رأی القدریۃ العبد ابدا فی الخذلان اذ ھو موکول الی حولہ وقوتہ ولم یستعن بالله ولم یتوکل علی الله وعلی رأی الجبریۃ العبد ابدا فی الخذلان اذ ھو خاذل نفسہ عن امتثال امر الله تعالیٰ لم یعبد الله ولم یحفظ حدود الله تعالیٰ والحق الذی لا غبار علیہ ایاک نعبد محافظۃ علی العبودیۃ وایاک نستعین استعانۃ بالربوبیۃ والتوفیق والخذلان والشرح والطبع والفتح والختم والھدایۃ والضلال ینتسب الی الله تعالیٰ بشرط ان یکون احق الاسمین بہ احسن الاسمین ولله الاسماء الحسنیٰ فادعوہ بہا واولی الفعلین بحکمہ وتقدیرہ اولی الفعلین وجودا واحدھا حصولا بیدک الخیر انک علی کل شئ قدیر۔ اللّٰھم من احسن فبفضلک یفوز ومن اساء فبخطیئتہ یھلک لا المحسن استغنیٰ عن رفدک ومعونتک ولا المسیٔ علیک استبد بامر خرج بہ عن قدرتک فیا من ھو ھکذا لا ھکذا صل علی محمد وعلی آلہ وصحبہ وافعل بی ما انت اھلہ انک اھل کل جمیل۔ کذا فی نہایۃ الاقدام ص۴۱۱ الی ص۴۱۵۔

قولہ انی تماریت انا وصاحبی اعلم انہ وقع لابن عباس رضی الله عنہما نزاعان الاول فی صاحب موسی اھو الخضر ام لا والثانی فی نفس موسی اھو ابن عمران کلیم الله او غیرہ ومر فی کتاب العلم مبسوطا (ک)

باب قول الله تعالیٰ ولا تنفع الشفاعۃ عندہ الا لمن اذن لہ الخ

غرض المؤلف بھذا الباب وذکر الآیۃ والاحادیث امران (الاول) اثبات صفۃ الکلام وانہا قائمۃ بذاتہ تعالیٰ لا بغیرہ بدلیل انہ قال ماذا قال ربکم ولم یقل ماذا خلق ربکم وفیہ رد لقول المعتزلۃ حیث قالوا انہ تعالیٰ متکلم بمعنی انہ خالق الکلام فی غیرہ کالشجرۃ او اللوح المحفوظ۔ ونحوہ۔

(والامر الثانی) اثبات انہ تعالیٰ یتکلم بحرف وصوت (وھذا ھو مذھب) الحنابلۃ وجماعۃ من المحدثین۔ اما الحروف فللتصریح بہا فی ظاھر القرآن واما الصوت فلما ورد ذکرہ فی احادیث کثیرۃ نقل ذھب ھؤلاء الی ان ھذہ الحروف والاصوات قدیمۃ العین لازمۃ للذات لیست متعاقبۃ و التعاقب انما یکون فی حق المخلوق وذھب جمہور المتکلمین وعامۃ الاولیاء والعارفین الی ان الکلام صفۃ قدیمۃ قائمۃ بذاتہ تعالیٰ وان کلامہ تعالیٰ لیس بحرف ولا صوت وحقیقتہ معنی قائم بالنفس فاختار الامام البخاری ان کلامہ تعالیٰ حروف واصوات تقوم بذاتہ وھو قدیم غیر مخلوق واستدل البخاری اولا بھذہ الآیۃ الشریفۃ رد علی المعتزلۃ حیث قال ولم یقل ماذا خلق ربکم۔ ای لیس معنی تکلمہ ایجاد الکلام فی محل آخر کما زعمہ نفاۃ الکلام القدیم بل معناہ قیام الکلام بہ والا لقیل ماذا خلق ربکم لا۔ ماذا قال ربکم اذ الموجد للکلام فی محل آخر خالق لہ لا قائل لہ فاذا لم یقل ماذا خلق بل قیل ماذا قال علم ان الکلام قائم بذاتہ لا انہ موجد لہ فی محل آخر وکذا اجابہم الملائکۃ من فوقہم بقولہم قالوا الحق۔ والحق من صفات الذات لانہ لا یجوز علی کلامہ الباطل فلو کان خلقا وفعلا لقالوا خلق انسانا وغیرہ فلما وصفوہ بما یوصف بہ الکلام لم یجز ان یکون القول بمعنی التکوین والتخلیق والمتکلم عندنا اھل الحق من

تاما به الکلام لا من خلق الکلام فی غیرہ وقالت المعتزلة کلامه تعالیٰ حروف واصوات اذ لا یعقل کلام الا بحرف وصوت ولسان وحنجرۃ والباری تعالیٰ منزہ عن ذلک فذهبوا الی انه تعالیٰ متکلم لکن کلامه لیس صفة له قائمة بذاته وان معنی کونه تعالیٰ متکلما انه خلق الحروف والاصوات واشکال الکتابة فی غیرہ کاللوح المحفوظ او الشجرۃ او جبرئیل او الرسول فاشار البخاری بهذا الی الرد علی المعتزلة والخوارج والجهمیة وغیرهم فی قولهم انه تعالیٰ متکلم بمعنی انه خالق الکلام فی اللوح المحفوظ وغیرہ. ثم بعد ذلک اشار البخاری الی بعض شؤن الکلام مثل الصوت والنداء والجهر والاخفاء والانزال والقراءۃ والکتابة والحفظ والسماع واول ما اشار الیه من شؤون الکلام هو الصوت فاشار الی ان لکلامه تعالیٰ صوتا لکن لا یشبه صوت المخلوق فکما ان کلامه تعالیٰ لا یشبه کلام المخلوقین کذلک لا یشبه صوته صوت المخلوقین اذ لیس کمثله شیٔ وهو السمیع البصیر وقد قال عبد الله بن احمد بن حنبل فی کتاب السنة سألت ابی عن قوم یقولون لما کلم الله موسیٰ لم یتکلم بصوت فقال ابی بل تکلم بصوت وذکر حدیث ابن مسعود وغیرہ کذا فی الفتح ص ۳۸۶ ج ۱۳

ثم ان الامام البخاری اورد فی الباب ستة احادیث واحتج بها علی ان الحق جل شانه یتکلم بحرف وصوت مع اعتقاد التنزیه وعدم التشبیه والتمثیل

الحدیث الاوّل

حدیث ابن مسعود اذا تکلم الله تبارک وتعالیٰ بالوحی سمع اهل السموات شیئا فاذا فزع عن قلوبهم وسکن الصوت عرفوا انه الحق ومطابقته للترجمة من حیث ان کلام الله یُسمع کما قال تعالیٰ حتی یسمع کلام الله ومعلوم ان الذی یُسمع انما هو صوت وحرف فدل علی انه تعالیٰ متکلم بحرف وصوت فاحتج البخاری بهذا الحدیث ذاهبا الی ان الصوت المذکور فی الحدیث انما هو صوت کلام الله عز وجل وندائه وذهب العلماء الی ان هذا صوت خلقه الله تعالیٰ لاسماع اهل السموات کلامه القدیم لما قامت الادلة علی ان کلامه تعالیٰ منزہ عن سمات الحدوث والصوت من الموجودات السیالة الغیر القارۃ فلو کان کلامه تعالیٰ بحرف وصوت لزم کونه تعالیٰ محلا للحوادث وهو تعالیٰ وسبحانه عما یصفون واجاب عنه الامام ابو بکر الباقلانی بان کلام الله تعالیٰ لا یجوز ان یکون حروفا واصواتا لان الحروف والاصوات یتقدم بعضها علی بعض لکن الاستماع والسماع یقع بحروف واصوات وهذا بمنزلة من اسمعنا الله بذکرہ فیجوز لکل ان یقول الله المذکور هو حروف واصوات (یعنی الاسم لا المسمیٰ) وکذلک قوله تعالیٰ حٰمٓ والٓمٓ من الحروف المقطعة کلام الله قدیم لکنه یفهم بالحروف المنظومة فالقراءۃ هی حروف واصوات بها یسمع کلام الله القدیم لا انها نفس کلامه القدیم والحاصل ان المراد بسماع کلام الله سماع الحروف والاصوات الدالة علی کلامه القدیم لان الحرف والصوت اداۃ تعبر بها الکلام القدیم لا ان الحروف والصوت نفس الکلام القدیم (وعینه) نعم یفهم الکلام القدیم بالحروف المنظومة وبالخطوط والاشکال المکتوبة لا انها نفس کلامه القدیم ولا یمکن لاحد ان یقول ان هذه الحروف والاصوات الجاریة فی کلام الخلق عین کلام الله عز وجل اذ یلزم حینئذ ان یکون کلام الحق ایضا قدیما او مشابها بالکلام القدیم ولیس کمثله شیٔ کذا فی کتاب الانصاف للامام الباقلانی ملخصا۔ وقال الامام ابو بکر بن فورک اعلم ان کلام الله لیس بحرف ولا صوت لاستحالة ان یکون لکلام الله عز وجل شبیه وانما العبارات عنه تکون بالصوت والعبارات

هی الدالة علیه و امارات له تظهر للخلق ویسمعون عندها کلام الله فیفهمون المراد منه کذا فی مشکل الحدیث ص۱۲۹ وص۱۵۰ ۔ وقال امام الحرمین یجب اطلاق القول بان کلام الله تعالیٰ مسموع ولیس المراد بذلک تعلق الادراک بالکلام الازلی القائم بالباری تعالیٰ ولکن المدرک صوت القاری والمفهوم عند قراءته کلام الله تعالیٰ ولا بعد فی تسمیة المفهوم عند مسموع مسموعا وهذا بمثابة مالو بلغ مبلغ رسالة ملک فیحسن ممن بلغته الرسالة ان یقول سمعت کلام الملک در رسالته وکلام الملک حدیث نفسه او اصواته ومن بلغ الرسالة لم ینقل صوت مرسله ولا حدیث نفسه ۔ کذا فی العقیدة النظامیة ص۲۰

قال القاضی ابو بکر بن العربی فی العارضة لا یحل لمسلم ان یعتقد ان کلام الله صوت وحرف لا من طریق العقل ولا من طریق الشرع فاما طریق العقل فلان الصوت والحرف مخلوقان محصوران وکلام الله یجل عن ذلک کله واما من طریق الشرع فلانه لم یرد فی کلام الله صوت وحرف من طریق صحیحة ولهذا لم نجد طریقا صحیحة لحدیث ابن انیس وابن مسعود آھ ۔

وقال الشیخ تقی الدین السبکی من زعم ان کلام الله حرف وصوت فهو لا یفرق بین کلام الله واللفظ الدال علیه ۔ کذا فی السیف الصقیل ص۲۱ وص۴۱

خلاصة الاقوال فی مسئلة الکلام

قال العلامة القاری اتفق المسلمون علی اطلاق لفظ المتکلم علی الله تعالیٰ لکنهم اختلفوا فی معناه فذهب اهل الحق الی ان کلامه تعالیٰ معنی قائم بذاته لیس بحرف ولا صوت وذهب الباقون الی انه متکلم بالحروف والاصوات ثم اختلف هؤلاء فذهب الحنابلة منهم علی ما نقل منهم الی انها قدیمة ازلیة قائمة بذاته تعالیٰ وذهب المعتزلة الی انها حادثة قائمة بغیر ذاته وذهب الکرامیة الی انها حادثة قائمة بذات الله تعالیٰ ودلیل اهل الحق ان الحرف والصوت مخلوقان وکلام الله غیر مخلوق لامتناع قیام الحوادث بذاته تعالیٰ اذ هو من امارات الحدوث ثم القرآن مقرو بالسنتنا محفوظ فی صدورنا مکتوب فی مصاحفنا کما تقول الله مذکور بالسنتنا معبود فی مساجدنا مسجود له فی محاریبنا غیر حال فینا ولا فیها ۔ کذا فی ضوء المعالی علی بدء الامالی ص۲۹

وفی شعب الایمان للحلیمی ان کلام الله تعالیٰ لیس بحرف ولا صوت والکلام الحقیقی هو کلام النفس فالاصوات والحروف انما وضعت دلالات علی کلام النفس ومن قلت له اکتب ارضا او فرسا او آدمیا فکتب الذی املیت علیه فی ورقة او لوح ثم زعم ان الارض والسماء والفرس هو المکتوب فی الورقة فاقطع طمعک عن عقله ومن زعم ان حرکة شفتیه او صوته او کتابته بیده فی الورقة هی عین کلام الله القائم بذاته فقد زعم ان صفة الله قد حلت بذاته ومست جوارحه وسکنت قلبه وای فرق بین من یقول هذا وبین من یزعم من النصاری ان الکلمة اتحدت بعیسی علیه السلام ۔ آھ ۔ کذا فی حاشیة کتاب الاسماء والصفات للبیهقی ص۲۵۵ وکذا فی حاشیة السیف الصقیل للسبکی رح ص۲۷

قال الامام البیهقی الکلام هو نطق نفس المتکلم بدلیل ما روینا عن امیر المؤمنین عمر رضی الله عنه فی حدیث السقیفة فذهب عمر یتکلم فاسکته ابوبکر رضی الله عنهما فکان عمر یقول والله ما اردت بذالک الا انی قد هیأت کلاما قد اعجبنی وفی روایة اخری وکنت زورت مقالة اعجبتنی نسمی تزویر الکلام فی نفسه کلاما قبل التلفظ به ثم ان کان المتکلم ذا مخارج سمع کلامه ذا حروف واصوات وان کان المتکلم غیر ذی مخارج سمع کلامه غیر ذی حروف واصوات والباری جل ثناءه لیس بذی مخارج وکلامه لیس بحرف ولا صوت فاذا فهمناه ثم تلوناه تلوناه بحروف واصوات انتهی کلام البیهقی بلفظه انظر ص۲۷۲ من کتاب الاسماء والصفات وکذا فی فتح الباری ص۳۸۳ ج۱۳ فظهر بهذا الکلام ان مذهب البیهقی فی مسئلة الکلام ما هو مذهب الامام الاشعری والباقلانی والاسفرائینی وابن فورک وغیرهم من سادة المتکلمین ان کلام الله لیس بحرف ولا صوت ثم اجاب البیهقی عن الاحادیث التی استدل بها البخاری علی اثبات الحرف والصوت فی کلام الباری عز اسمه وسنورده عنقریب انشاء الله تعالی۔

الحدیث الثانی

حدیث جابر الذی علقه البخاری بقوله ویذکر عن جابر بصیغة التمریض یحشر الله العباد فینادیهم بصوت یسمعه من بعد کما یسمعه من قرب۔ وظاهره یدل علی ان کلامه تعالی بحرف وصوت وصوته صفة من صفات ذاته لا تشبه صوت غیره۔

والجواب

عنه ما قال الامام البیهقی هذا حدیث تفرد به القاسم بن عبد الواحد عن ابن عقیل والقاسم بن عبد الواحد بن ایمن المکی لم یحتج بهما الشیخان ابو عبد الله البخاری وابو الحسین بن مسلم بن الحجاج النیساپوری ولم یخرجا هذا الحدیث فی الصحیح باسناده وانما اشار البخاری الیه فی ترجمة الباب واختلف الحفاظ فی الاحتجاج بروایات ابن عقیل لسوء حفظه ولم یثبت صفة الصوت فی کلام الله عز وجل او فی حدیث صحیح عن النبی صلی الله علیه وسلم غیر حدیثه ولیس بنا ضرورة الی اثباته وقد یجوز ان یکون الصوت فیه ان کان ثابتا راجعا الی غیره کما روینا عن عبد الله بن مسعود موقوفا ومرفوعا۔ اذا تکلم الله بالوحی سمع اهل السماء صلصلة کجر السلسلة علی الصفا۔ وفی حدیث ابی هریرة عن النبی صلی الله علیه وسلم اذا قضی الله الامر فی السماء ضربت الملائکة باجنحتها خضعانا لقوله کأنه سلسلة علی صفوان ففی هذین الحدیثین دلالة علی انهم یسمعون عند الوحی صوتا لکن للسماء ولاجنحة الملائکة تعالی الله عن شبه المخلوقین علوا کبیرا۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۲۷۳۔

وفی فتح الباری العبارة هکذا۔ قال البیهقی الکلام ما ینطق به المتکلم وهو مستقر فی نفسه الخ۔

ومحصل الجواب
ان هذا الحديث ضعيف

لان فی سندہ عبد اللہ بن محمد بن عقیل وھو ضعیف وقد انفرد عنہ القاسم بن عبد الواحد وھو ممن لا یحتج بھم عند بعضھم ولذا علقہ البخاری بقولہ ویذکر عن جابر دلالۃ علی انہ لیس من شرطہ وللحافظ ابی الحسن المقدسی جزء فی تبیین وجوہ الضعف فی الحدیث الذی کوہ اعاب الباقلانی بان ھذا الحدیث قد روی فیہ ما یدل علی ان الصوت من غیر اللہ بامرہ لانہ روی اذا کان یوم القیامۃ جمع اللہ الخلائق فی صعید واحد ینفذھم البصر ویسمعھم الداعی یامر منادیا فینادی۔ فصح ان النداء من غیرہ لکن لما کان بامرہ اضیف النداء الیہ کما یقال نادی الخلیفۃ فی بغداد بکذا وکذا۔ وقال تعالیٰ واستمع یوم ینادی المناد من مکان قریب یوم یسمعون الصیحۃ بالحق ذلک یوم الخروج فاضاف النداء الی المنادی فصح ان الصوت صفۃ المنادی لا صفۃ الآمر بالنداء انتہی فھذا کقولہ تعالیٰ ویوم ینادیھم فان المراد انہ ینادیھم علی لسان بعض الملائکۃ بدلالۃ آیۃ اخری وھی قولہ لا یکلمھم اللہ یوم القیامۃ

وحاصلہ ان الاسناد مجازی کما یدل علیہ حدیث الدارقطنی[1]
یبعث اللہ یوم القیامۃ منادیا یسمعہ اولھم وآخرھم

ان اللہ عز وجل وعدکم الحسنی وزیادۃ فالحسنی الجنۃ والزیادۃ النظر الی وجہ اللہ عز وجل فھذا یعین ان الاسناد الی اللہ تعالیٰ مجازی۔

جواب آخر

وھو ان ھذا الصوت لیس بموجود الیوم وانما یکون یوم القیامۃ وکلام اللہ قدیم بقدمہ وموجود بوجودہ فصح ان ھذا الشیٔ لم یکن بعد وانما یکون یوم القیامۃ ومن زعم ان صفۃ اللہ تعالیٰ لیست بموجودۃ الیوم وانما توجد یوم القیامۃ فقد جعل کلام اللہ تعالیٰ مخلوقا لا محالۃ فصح بھذہ الجملۃ ان الصوت لیس بصفۃ لکلام اللہ تعالیٰ وانما ھو صفۃ للمنادی الذی یامرہ اللہ تعالیٰ بالنداء فی ذلک الیوم

جواب آخر

وھو ان کل ما اضیف الی اللہ تعالیٰ لا یجب ان یکون صفۃ لہ لان الخبر قد جاء بقول اللہ تعالیٰ یا ابن آدم مرضت فلم تعدنی جعت فلم تطعمنی۔ عطشت فلم تسقنی عریت فلم تکسنی فاضاف ھذہ الاشیاء

[1] وحدیث الدارقطنی ھذا اخرجہ ابن القیم نفسہ فی حادی الارواح وفی حاشیۃ اعلام الموقعین ص۹۷ ج ۲۔

اليه تعالى الخبر ومن زعم انه يجوع ويعطش ويمرض ويعرى فقد كفر واشرك لا محالة وكذلك قال تعالى يوم ينفخ فى الصور على قرأة من قرأ بالنون المفتوحة وانما نفخ اسرافيل وقال تعالى ان الذين يؤذون الله فاضاف الاذية اليه ومن زعم ان الاذية من صفته فقد كفر لا محالة فلم يبق الا ان الصوت والنداء حصل من الصايت انما هو للاحق بالامر لكن لما كان بامره جاز ان يضاف اليه - وقال تعالى فطمسنا اعينهم والطامس جبرئيل وميكائيل طمسا اعين قوم لوط لكن لما كان بامره اضافه الى نفسه وكذلك قال رجم وجلد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما الراجم والجالد غيره لكن لما كان بامره حسن ان يضاف اليه فافهم الحق لتبطل به الباطل كذا فى الانصاف ملخصا ومختصرا من ص۱۲۹ الى ص۱۳۱

وقد اخرج الامام البيهقى الحديث المذكور ياابن آدم مرضت الخ بتمامه ثم قال وفيه دليل على ان اللفظ قد يرد مطلقا والمراد به غير ما يدل عليه ظاهره فانما اطلق المرض والاستسقاء والاستطعام على نفسه والمراد به ولى من اوليائه - وهو كما قال الله تعزّ وجل انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله وقوله ان تنصروا الله ينصركم والمراد بجميع ذلك اولياءه وقوله لوجدتنى عنده اى وجدت رحمتى وثوابى عنده ومثله قوله عز وجل ووجد الله عنده فوفاه حسابه اى وجد حسابه وعقابه والله اعلم كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص۲۲

(واما النداء) فمعناه عند اللغويين والنحاة هو طلب الاقبال فيجرى مجرى القول وهو لا يدل على الصوت واما قول صاحب القاموس النداء الصوت فهو تفسير له على حسب العرف لا على الاصل والحقيقة وهذا شائع فى كلام اللغويين -

والحاصل

ان من نفى الصوت من كلامه تعالى حمل هذا الحديث على المجاز بان هذا الصوت للملك المنادى او لاجنحة الملائكة او للسماء لان الله عز وجل ليس بذى مخارج فلا يكون كلامه بحرف وصوت واذا احتمل ذلك لم يكن نصا فى المسئلة -

الحديث الثالث

حديث ابى هريرة اذا قضى الله الامر فى السماء ضربت الملائكة باجنحتها خضعانا لقوله كانه سلسلة على صفوان ومثله ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه كان ياتيه الوحى احيانا مثل صلصلة الجرس-

والجواب

ان فى قوله خضعانا لقوله كانه سلسلة على صفوان دلالة على انهم يسمعون عند الوحى صوتا لكن هذا للسماء ولاجنحة الملائكة تعالى الله عن شبه المخلوقين علوا كبيرا كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص۲۷ فان كلام الله منزه عن الكيفية ومشابهة بكلام الخلق ومبرأ عن الصوت الخارج عن الحلق والحاصل ان الصوت الذى يسمعونه عند حصول الوحى يحتمل ان يكون صوت اجنحة السماء او صوت الملك الآتى بالوحى او صوت اجنحة

الملائكة واذا احتمل ذلك لم يكن نصافي المسئلة (كذا في الارشاد) ولا يبعد ان يكون حديث ابي هريرة هذا تفسيراً لحديث الصلصلة فانه يدل على ان الصوت المذكور فيه هو صوت اجنحة الملائكة والله اعلم

وقال الامام ابو بكر الباقلاني الصوت المشبه بالصلصلة صوت رجفة السماء لانهم سمعوا صوت رجفة السموات لا كلام الله ولهذا سألوا جبريل عليه السلام ماذا قال ربنا فدل على انهم لم يسمعوا كلامه وانما سمعوا صوت رجفة السموات التي شبهت بجر السلسلة لانهم لو سمعوا كما سمع جبريل لفهموا كما فهم جبريل وروى ابو الضحى عن مسروق عن عبد الله انه قال اذا تكلم الله بالوحي سمع اهل السموات صلصلة كصلصلة السلسلة على الصفوان وفي رواية سمع اهل السماء للسماء صلصلة وليس في شئ من هذه الروايات اذا تكلم الله سمعوا من الله صلصلة - وانما سمعوا من السماء اذا احدث الله فيه رجفة وجعل ذلك علامة لاهل السموات يعلمون بها ان الله تكلم بالامر وان المخصوص بسماع كلامه جبريل الامين عليه السلام ولهذا سألوه ماذا قال ربنا يا جبريل فيقول قال الحق فيقولون قال الحق فيصفون الله تعالے بقول الحق لا بالصلصلة والصوت فصار هذا الحديث حجة عليهم لانهم ثم سرد الباقلاني من الاحاديث عدداً[20] ثبت بها ان الاصوات صفة الصائتين لا صفة كلام رب العالمين وقال وفي بعض ذلك مقنع و كفاية لمن اراد الله له الهداية كذا في كتاب الانصاف ص١٣٢ الى ص١٣٥ -

والحديث الرابع

حديث ابي هريرة رما اذن الله لشئ ما اذن لنبي يتغنى بالقرآن فدل ذلك على ان الله تعالے كلاما وهو القرآن وهو يتصف بالتغني والترنم وبالاستماع ولا يخفى ان التغني صفة الحروف والاصوات وانما يستمع ويؤذن للحرف والصوت فثبت ان لله كلاما وفيه الحرف والصوت-

والجواب

ان هذا التغني والترنم فے قراءة القاري وتلاوته لا في المتلو والمقروء وان القرآن يسمع للخلق بالنظم المؤلف من الحروف ومعنى الحديث ما استمع الله لشئ كاستماعه لنبي حين يتغنى بالقرآن وليس المراد باستماعه تعالے الاصغاء اذ هو مستحيل عليه تعالے بل هو كناية عن تقريبه القراء الذين يتغنى بالقرآن واجزال ثوابه له -(ف)-

قال الكرماني اعلم ان البخاري فهم من الاذن القول لا الاستماع بدليل انه ادخله في هذا الباب - كذا قال والله اعلم-

كان البخاري حمل الاذن على معنى الاجازة فيكون المعنى ان الله سبحانه اذن اي اجاز نبيه لقراءة كلامه فلما قرأه استمعه فاستعمل الاذن بمعنى الاستماع بهذا الطريق والا فايمة اللغة فالاذن

يكونه

بمعنى

الاستماع

والحدیث الخامس

حدیث ابی سعید الخدری یقول اللہ یا آدم فیقول لبیک وسعدیک فینادی بصوت ان اللہ یامرک ان تخرج من ذریتک بعثا الی النار۔

واجاب عنہ الامام البیہقی بان ھذا اللفظ تفرد بہ حفص بن غیاث وخالفہ وکیع وجریر وغیرھما من اصحاب الاعمش فلم یذکروا فیہ لفظ الصوت وقد سئل احمد بن حنبل عن حفص فقال کان یخلط فی حدیثہ ثم ان کان حفظہ ففیہ ما دل علی ان ھذا القول لآدم یکون علی لسان ملک ینادیہ بصوت (ان اللہ تبارک وتعالی یامرک) فیکون قولہ فینادی بصوت یعنی واللہ اعلم ینادیہ ملک بصوت وھذا ظاھر فی الخبر وباللہ التوفیق۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۲۷۳۔ ویؤید ذلک ما وقع فینادی مضبوطا بفتح الدال علی البناء للمفعول فی روایۃ ابی ذر وان وقع مضبوطا للاکثر بکسر الدال فان قرینۃ قولہ ان اللہ یامرک تدل ظاھرا علی ان المنادی ملک یأمرہ اللہ تعالی بان ینادی بذلک۔ انظر ص۳۸۹/۱۳ من فتح الباری۔

والحدیث السادس

حدیث عائشۃ الصدیقۃ ولقد امرہ اللہ ان یبشرھا ببیت من الجنۃ فامر الرب سبحانہ ھو کلام اللہ ووحیہ والظاھر ان البشارۃ نوع من الکلام ولا تکون الا بحرف وصوت لان المقصود بالبشارۃ اسماع المبشر لہ وادخال السرور علیہ ولا یکون ھذا الا بحرف وصوت۔

والجواب

ان الامر الالہی ھو کلام اللہ ووحیہ لیس من جنس الحروف ولا صوت لکن المامور بالتفہیم ویسمع امر الآمر بحرف وصوت۔

واما

ما جاء فی حدیث الترمذی عن ابن مسعود رض من قرأ حرفا من کتاب اللہ فلہ بہ حسنۃ فذلک الحرف فی قراءۃ القاری کذا فی السیف الصقیل للتقی السبکی ص۱۵۔ فلا وجہ للاحتجاج بہ

وبالجملۃ

فھذہ ستۃ احادیث اوردھا الامام البخاری لاثبات الحرف والصوت وقال السفارینی وقد ورد فی اثبات الحرف والصوت احادیث تزید علی اربعین حدیثا بعضھا صحاح وبعضھا حسان اخرجھا الحافظ الضیاء المقدسی وغیرہ واخرج غالبھا الامام احمد واحتج بہ واخرج الحافظ العسقلانی غالبھا ایضا فی شرح البخاری واحتج بھا البخاری وغیرہ من ائمۃ الحدیث علی ان الحق جل شانہ

تیکلم بحرف وصوت لا یشبهان صوت مخلوق ولا حرفہ کما یقولون فی سائر الصفات کذا فی شرح العقیدۃ السفارینیۃ ص۱۲۱ ج۱۔ وذھب بعض اھل العلم الی ان القول الوسط فی اثبات الصوت ونفیہ ان یقال ان من قال بالصوت فقد قال بہ نظرا الی الاحادیث الواردۃ فیہ مع اعتقادہ بان صوتہ لیس کصوت الآدمیین فلا ینبغی تبدیعہ وتجہیلہ کما فعلہ السعد وغیرہ واما من نفی الصوت من الاشاعرۃ فقد نفی فرارا عن تشبیہ کلام الخالق بکلام المخلوقین وارادۃ لتنزیہ کلام رب العالمین عن مجانسۃ کلام المربوبین مع اعتقاد ان القرآن کلام اللہ غیر مخلوق علی ما مضی علیہ سائر السلف الصالحین فالتشنیع علی امثالھم شنیع والتغلیظ علیھم غلیظ ولکل وجھۃ ھو مولیھا۔ ھذا توضیح ما قالہ الحافظ العسقلانی فی الفتح ص۳۸۳ ج۱۳ حیث قال وحاصل الاحتجاج للنفی الرجوع الی القیاس علی اصوات المخلوقین لانھا التی عھد انھا ذات مخارج ولا یخفی ما فیہ اذ الصوت قد یکون من غیر مخارج کما ان الرؤیۃ قد تکون من غیر اتصال اشعۃ کما سبق سلمنا لکن نمنع القیاس المذکور وصفۃ الخالق لا تقاس علی صفۃ المخلوق واذا ثبت ذکر الصوت بھذہ الاحادیث الصحیحۃ وجب الایمان بہ ثم اما التفویض واما التاویل وباللہ التوفیق اھ۔ کذا فی الفتح ص۳۸۴ ج۱۳۔

وقال العلامۃ الزبیدی بعد نقل ھذا الکلام۔ ولقد اجاد (ای الحافظ العسقلانی) رحمہ اللہ تعالی وانصف واتبع الحق الذی لا محید عنہ ویفھم من ھذا ان من قال بالصوت نظرا للاحادیث الواردۃ فیہ لا ینسب الی الجھل والتبدیع والعناد کما فعلہ السعد وغیرہ فتأمل ذلک۔ کذا فی الاتحاف شرح الاحیاء ص۱۵۱ ج۲۔

وشیخنا السید الانور الکشمیری قدس اللہ سرہ کان یمیل الی اثبات الحرف والصوت لکلامہ تعالی ولکن لا کاصوات المخلوقین اذ لیس کمثلہ شئ۔ وھو السمیع البصیر۔

(قلت) قد جاء فی التنزیل العزیز ان الحق سبحانہ وتعالی لما اخرج ذریۃ بنی آدم من ظھورھم وخاطبھم بقولہ الست بربکم فھم سمعوا کلامہ بحرف وصوت یلیق بلشانہ فاجابوہ حین سمعوہ۔ بلی۔ ھذا علی مذھب الحنابلۃ واما علی مذھب المتکلمین فالحرف والصوت انما کان فی الاسماع والسماع لا فی نفس الکلام القدیم قال العسقلانی والمحفوظ عن جمھور السلف ترک الخوض فی ذلک والتعمق فیہ والاقتصار علی القول بان القرآن کلام اللہ وانہ غیر مخلوق ثم السکوت عما وراء ذلک (ف)

تفصیل المذاھب فی مسئلۃ الکلام

اتفق اھل الملۃ علی انہ سبحانہ متکلم اذ لو لم یکن متکلما لکان متصفا بضدہ وھو السکوت وذلک من النقائص تعالی اللہ عن ذلک علوا کبیرا ثم اختلف اھل الکلام فی ان کلام اللہ ھل ھو بحرف وصوت اولا

۱ فقالت المعتزلۃ لا یکون الکلام الا بحرف وصوت فکلامہ تعالی حروف واصوات لکنھا لیست قائمۃ بذاتہ تعالی وانما یخلقھا اللہ تعالی فی غیرہ کاللوح المحفوظ او النبی او الملک۔ ومعنی کونہ تعالی متکلما انہ خالق الکلام فی غیرہ۔

۲۔ وزعمت الکرامیۃ[۲] ان کلامہ تعالی مؤلف من حروف واصوات وھو قائم بذاتہ تعالی ولکنہ حادث وھؤلاء یجوزون قیام الحوادث بذاتہ تعالی۔ وھو باطل عند اھل الحق۔

۳۔ وزعمت الحنابلۃ[۳] ان اللہ تعالی متکلم بحرف وصوت وان کلامہ عبارۃ عن حرف وصوت یقومان بذاتہ

وهو قديم وقالوا ان هذه الحروف والاصوات قديمة العين لازمة الذات ليست متعاقبة بل لم تزل قائمة بذاته مقترنة لا تسبق والتعاقب انما يكون في حق المخلوق بخلاف الخالق - انظر ص ۳۸/۳ من فتح الباري

ويوضح مسلك هؤلاء ما قاله امام الحرمين في بيان مذهبهم حيث قال ذهبت الحشوية المنتمون الى الظاهر الى ان كلام الله تعالى قديم ازلي ثم زعموا انه حروف واصوات وقطعوا بان المسموع من اصوات القراء ونغماتهم عين كلام الله تعالى واطلق الرعاع منهم القول بان المسموع صوت الله وهذا قياس جهالاتهم ثم قالوا اذا كتب كلام الله تعالى بجسم من الاجسام وانتظمت تلك الاجسام رسوما ورقوما وسطرا وكلاما فهي باعيانها كلام الله تعالى القديم وقد كان اذ ذاك جسما حادثا ثم انقلب قديما ثم اصلهم ان الكلام القديم يحل الاجسام ولا يفارق الذات وهذا الاعتقاد مضاهاة لمذهب النصارى في مصيرهم الى قيام الكلمة بالمسيح وتدرعها بالناسوت كذا في كتاب الارشاد ص ۱۲۸ وقال الغزالي هذا بعيد عن العقل جدا اذ لا يمكن عاقل ان يقول ان ما حل في لسان الحادث يقدر في الحادثة قديم بالذات قائم بذاته الحادثة وهل يمكن عقلا ان يقوم القديم الغير المخلوق بذات الحادث المخلوق انظر ص ۱۲۶/۲ من الاتحاف فكأن هؤلاء زعموا ان القديم يحل في المحدث المخلوق ويمتزج به ولا يخفى ان حلول القديم في الحادث محال باجماع اهل العقل وقال الباقلاني ما حاصله لا يجوز ان يقال ان ما يقرأه الخلق هو بعينه كلام الله لان ذلك يوجب كون كلام الله قائما بذاتين قديم ومحدث وذلك خلاف الاجماع والمعقول كذا في الانصاف ص ۲۷ -

۴ - وقالت الاشاعرة والماتريدية كلام الله معنى قائم بذاته ليس بحرف ولا صوت والقرآن - ويسمى بالكتاب كلام الله غير مخلوق وهو معنى قديم قائم بذات الله تعالى ليس فيه حرف ولا صوت ولكنه يُسْمَعُ ويُلْفَظُ بالنظم الدال عليه ويُحْفَظُ بالنظم المخيل ويُكْتَبُ بنقوش واشكال موضوعة للحروف الدالة عليه والمعنى القائم بذاته تعالى غير حالّ في المصاحف والحروف والكاغذ والقلوب والالسنة والآذان كما جاء ذلك مصرحا عن الامام ابي حنيفة في الفقه الاكبر والوصية - انظر ص ۹ و ۱۰ من شرح الفقه الاكبر لابي المنتهى و ص ۱۱ من الجوهرة المنيفة في شرح وصية الامام ابي حنيفة رضي الله عنه هذا قول الامام ابي حنيفة رضي الله عنه وقد تابعه اهل الحق وايضا انظر ص ۱۳۸ و ص ۱۶۷ و ص ۱۸۶ من اشارات المرام وانظر ص ۸۶ من المسامرة

قال الامام ابو الحسن الاشعري الكلام كله ليس من جنس الحروف ولا من جنس الاصوات بل الحروف والاصوات على وجه مخصوص دلالات على الكلام القائم بنفس المتكلم - كذا في الاتحاف ص ۳/۲

وقال تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم - وقال تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ - فصدور العلماء واللوح المحفوظ ولسان الرسول صلى الله عليه وسلم مخلوقة والقديم غير حالّ فيها وانما القديم ما قام بالله سبحانه تعالى دون ما في الصدور والالواح والالسنة وهذا ظاهر جدا لا يشك فيه عاقل -

والحاصل

ان القرآن كلام الله غير مخلوق - وهذه الحروف والكلمات دلالات القرآن اي الكلام النفسي القائم بذاته لحاجة العباد اليها في التبليغ وفهم معناه فسميت العبارات كلام الله لانها دالة على كلامه

القائم بذاته تعالى والله سبحانه يتكلم لا ككلامنا ونحن نتكلم بالآلات والمخارج والله متكلم بلا آلة وحرف انظر ص۱۷۷ وص۱۳۸ من اشارات المرام فهذه الحروف انما هي عبارات عن كلام الله والعبارة غير المعبر عنه فلذلك اختلفت باختلاف الالسنة فاذا عبرت صفة الكلام القائمة بذاته بالعربية فقرآن وبالعبرانية فتوراة وبالسريانية فانجيل وزبور انظر ص۳/۳۴ من الاتحاف شرح الاحياء۔ وهذا كله تشريح قول الامام ابي حنيفة في الفقه الاكبر والوصية وسيأتي كلام الامام الاعظم بلفظه۔

وقال امام الحرمين۔ ثم من معتقد اهل الحق ان كلام الله تعالى ليس حروفا منظومة ولا اصواتا مقطعة وانما هو صفة قائمة بذاته تعالى يدل عليها قراءة القرآن كما يدل قول القائل الله۔ على الوجود الازلي والتعبير المعين اصوات والمفهوم منه الرب تعالى وكلام الله تعالى مكتوب في المصاحف مقروء بالالسنة محفوظ في الصدور ولا يحل الكلام هذا المحل حلول الاعراض في الجواهر فان الكلام الازلي لا يفارق الذات العلية ولا يزايلها فان التحول والانتقال والزوال من صفات الاجسام فلا يمكن ان يحل كلام الله الازلي في المصاحف والالسنة مثل حلول الاعراض في الجواهر۔ ومن الغوائل التي بلي الخلق بها ان القول في قدم كلام الله تعالى وكونه مكتوبا في المصاحف اشيع في زمان الامام احمد بن حنبل من جهة العوام وضن من لا دراية له بالكلام فنصوا مطلقا ان كلام الله تعالى في المصاحف فسبقوا الى اعتقاد ثبوت وجود الكلام الازلي في الدفاتر ثم تطاول الدهر وتمادى العصر فرسخ هذا الكلام في قلوب الحشوية ولولا ذلك ما خفي على من معه مسكة عقل۔ ان الكلام لا ينتقل من متكلم الى دفتر ولا ينقلب معنى النفس الى الاصوات سطورا ورسوما واشكالا ورقوما فاذن نقول بعد الاحاطة بحقيقة الامر۔ كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب وعلى السنة القراء مقروء وفي الصدور محفوظ وهو قائم بذات الله تعالى وجودا كذا في العقيدة النظامية ص۱۹ الى ص۲۲۔

وقال الامام ابو بكر الباقلاني يجب ان يعلم ان الله تعالى لا يتصف كلامه القديم بالحروف والاصوات ولا شيء من صفات الخلق وانه تعالى لا يفتقر في كلامه الى مخارج وادوات بل يتقدس من جميع ذلك وان كلامه القديم لا يحل في شيء من المخلوقات بل لا يشبه كلامه كلام غيره كما لا يشبه وجوده وجود غيره والدليل على ذلك انه قد صح وثبت ان من شرط الصفة قيامها بالموصوف والدليل على صحة ذلك اولا ان حد القديم ما لا اول لوجوده ولا آخر لدوامه وان القديم لا يدخله الحصر والعد ونحن نعلم وكل عاقل ان هذه الاشكال من الحروف لم تكن قبل حركة الكاتب وانما يحدثها الله مع حركة الكاتب شيئا فشيئا ثم هي مختلفة الاشكال والصور ويدخلها الحصر والعد وتعدم بعد ان توجد۔

وكل ذلك صفة المحدث المخلوق لمن له عقل سليم۔ وايضا فان حروف الكلمة يتقدم بعضها سابقا بعض نعني خط الكاتب باء قد حصلت ونبتت قبل خطه ميما وكذلك السين حصلت وثبتت قبل خطه ميما وكذلك النطق اذا تلفظ بالباء حصلت قبل السين وما تقدم بعضه على بعض فهو صفة الخلق لا صفة الحق وكذلك الاصوات يتقدم بعضها على بعض ويتأخر بعضها عن بعض ويخالف بعضها بعضا وكل ذلك صفة كلام الخلق لا صفة كلام الحق الذي هو قديم ليس بمخلوق وايضا فان القول بقدم الاصوات والحروف يوجب القدم لجميع كلام الخلق واصوات الناطق والصامت فان الحروف التي يزعمون انها قديمة بعينها

صفة لكلامه تعالى لا يخلوا م ان تكون هذه الحروف التي تجري في كلام الخلق او مثلها او ضدها فان قالوا انها هي وجب قدم كلام الخلق وكذلك ان قالوا مثلها وجب ذلك ايضا لان حد المثلين ما سد احدهما مسد الآخر وناب منابه وساوقه من جميع الوجوه - وان قالوا بل هي مضادة لهذه الحروف فقد يقولون القول من غير ان يكون له معنى وهذا بيّن الفساد وان قالوا ان الاصوات والحروف اذا ذكرنا الله بها وتلونا بها كلامه قديمة واذا ذكرنا بها غير الله وانشدنا بها شعرا كانت محدثة فهذا جهل عظيم وتخبط ظاهر لان الشئ عندهم على هذا القول تارة يكون محدثا ثم يصير قديما وليس في الجهل اعظم من هذا - وايضا[4] يقال لهم خبرونا عن حروف كلام الله على زعمهم اهي ثمانية وعشرون حرفا او اكثر او اقل فان قالوا هي ثمانية وعشرون فقد جعلوها محصورة معدودة وهذه صفة المخلوق وان قالوا هي اكثر قلنا هذا ايضا باطل لان القرآن لا يخرج في الكتابة والتلاوة على اكثر من الثمانية وعشرين حرفا ويدل[5] على ذلك ايضا ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال في جواب سائل سأله عنها اليهود فقال - ان الله تعالى كلم موسى بلا جوارح ولا ادوات ولا حروف ولا شفة ولا لهوات سبحانه عن تكييف الصفات - و ايضا[6] ما روي عن علي عليه السلام انه سئل هل رأيت ربك وكان السائل له دعبل فقال في جوابه لم اعبد ربا لم اره فقال له كيف رأيته قال لم تره العيون بمشاهدة الابصار بل رأته القلوب بحقائق الايمان ويلك يا دعبل ان ربي لا يوصف بالبعد وهو قريب ولا بالحركة ولا بالقيام ولا انتصاب ولا مجيئ ولا ذهاب كبير الكبرياء لا يوصف بالكبر جليل الاجلاء لا يوصف بالغلظ رؤف رحيم لا يوصف بالرقة آمر لا بجوارح قائل لا بالفاظ - فوق كل شئ ولا يقال شئ تحته وخلف كل شئ ولا يقال شئ خلفه قدامه وامام كل شئ ولا يقال له امام وهو في الاشياء غير ممازج ولا خارج منها كشئ من شئ خارج فتبارك الله رب العالمين ولو كان على شئ لكان محمولا ولو كان في شئ لكان محصورا ولو كان من شئ لكان محدثا ويدل عليه قول شيخ طبقة التصوف الجنيد رح فانه قال جلت ذاته عن الحد وجل كلامه عن الحروف فلا حد لذاته ولا حروف لكلامه كذا في كتاب الانصاف للامام ابي بكر الباقلاني رح من ص۹۹ الى ص۱۰۲ - وانظر منه ص۱۱۱ -

وقال الامام ابو بكر الباقلاني في ص۱۲ من كتاب الانصاف كلامه تعالى قديم غير مخلوق ولا يتصف بشئ من صفات الخلق ولا يفتقر في كون كلامه صفة له قديمة غير مخلوقة الى شئ من ادوات الخلق من لسان وشفة وحلق وحرف وصوت بل هو متكلم ولله كلام له صفة قديمة غير مخلوقة ولا يجوز عليها شئ من صفات الخلق فاعلم ذلك وتحققه - اه كلامه وقال في ص۱۲۵ فلم يبق الا ان الحروف والاصوات ادوات نكتب بها ونتلو بها الكلام القديم وغير الكلام القديم لا انها نفس الكلام فافهم ذلك - وقد تقدم مثل هذا الكلام عن الامام البيهقي فتذكره وراجع كتاب الاسماء والصفات ص۲۷۲ وفتح الباري ص۳۱۳ ج ۱۳ -

قال الحافظ العسقلاني واستدل[7] بتحريق عثمان الصحف (حين جمع القرآن) على القائلين بقدم الحروف والاصوات لانه لا يلزم من كون كلام الله قديما ان تكون الاسطر المكتوبة في الورق قديمة ولو كانت هي عين كلام الله لم يستجز الصحابة الكرام احراقها - كذا في فتح الباري ص۱۹ ج۹ في باب نزل القرآن بلسان قريش وقال الامام القرطبي في تفسيره قال القاضي ابو بكر لسان الامة جائز للامام تحريق الصحف التي

فيها القرآن اذ اداه الاجتهاد الى ذلك كما فعله سيدنا عثمان رضـ. فصل، قال علمائنا رحمة الله عليهم وفي فعل عثمان رضي الله عنه رد على الحلولية[1] والحشوية القائلين بقدم الحروف والاصوات وان التلاوة والقراءة قديمة وان الايمان قديم والروح قديم وقد اجمعت الامة وكل امة من النصارى واليهود والبراهمة بل كل ملحد وموحد ان القديم لا يفعل ولا تتعلق به قدرة قادر بوجه ولا بسبب ولا يجوز العدم على القديم وان القديم لا يصير محدثا والمحدث لا يصير قديما وان القديم ما لا اول لوجوده وان المحدث هو ما كان بعد ان لم يكن وهذه الطائفة خرقت اجماع العقلاء من اهل الملل وغيرهم فقالوا يجوز ان يصير المحدث قديما وان العبد اذا قرأ كلام الله تعالى فعل كلام الله تعالى قديما وكذلك اذا نحت حروفا من الآجر والخشب او صاغ احرفا من الذهب والفضة او نسج ثوبا فنقش عليه آية من كتاب الله فقد فعل هؤلاء كلام الله قديما وصار كلامه منسوجا قديما ومنحوتا قديما ومصنوعا قديما فيقال لهم ما تقولون في كلام الله تعالى ايجوز ان يذاب ويمحى ويحرق فان قالوا نعم. فارقوا الدين وان قالوا لا قيل لهم فما قولكم في حروف مصورة آية من كتاب الله تعالى من شمع او ذهب او فضة او خشب او كاغذ فوقعت في النار فذابت واحترقت فهل تقولون ان كلام الله احترق فان قالوا نعم تركوا قولهم وان قالوا لا. قيل لهم أليس قلتم ان هذه الكتابة كلام الله وقد احترقت وقلتم ان هذه الاحرف كلامه وقد ذابت فان قالوا احترقت الحروف وكلامه تعالى باق رجعوا الى الحق والصواب ودانوا بالجواب وهو الذي قاله النبي صلى الله عليه وسلم منبها على ما يقول اهل الحق ولو كان القرآن في اهاب ثم وقع في النار ما احترق وقال الله عز وجل انزلت عليك كتابا لا يغسله الماء تقرأه نائما ويقظان الحديث اخرجه مسلم. فثبت بهذا ان كلامه سبحانه ليس بحرف ولا يشبه الحروف ونحو الكلام في هذه المسئلة يطول وتتميمها في كتب الاصول وقد بيناها في الكتاب الاسنى في شرح اسماء الله الحسنى. انتهى كلام القرطبي في تفسيره ص۵۵ ج۱

قال الامام ابو بكر بن فورك قوله صلى الله عليه وسلم لو جعل القرآن في اهاب ثم القي في النار ما احترق. معناه ان القرآن لو كتب في جلد ثم طرح الجلد في النار ما احترق القرآن يعني انه لم يبطل ولم يندرس وانما يبطل ويندرس المداد ويحترق الجلد دون القرآن وهذا مثل قوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله عز وجل اني منزل عليك كتابا لا يغسله الماء ولم يرد انه لو كتب القرآن في شئ وغسل بالماء لم يتغسل انما اراد ان الماء لا يبطله ولا يفنيه فكذلك قوله ما احترق اي في حقيقة الامر لا يبطل. ولا يندرس وفيه دليل على صحة ما نقول ان القرآن مكتوب في اللوح والجلد غير حال فيه. ولا يحترق القرآن باحتراق الجلد ولا يبطل ببطلانه

---

[1] الحلولية فرقة من المتصوفة تقول ان الله حل في كل شئ حتى يجوز ان يطلق على كل شئ انه الله و الحشوية طائفة من المبتدعة تمسكوا بالظواهر وذهبوا الى التجسيم وغيره.

لانہ لیس حالاً فیہ کذا فی مشکل الحدیث ص۸۹ ۔

وقال الامام ابو بکر الباقلانی ویدل علی ان کلام اللہ القدیم لا یجوز ان یکون حروفا واصواتا ما روی عن ابن عباس انہ قال لما سلط اللہ بخت نصر علی الیہود لما قتلوا یحیی علیہ السلام سلطہ علیہم فقتلہم وخرب بیت المقدس وحرق التوراۃ قال عزیر علیہ السلام فی جملۃ مناجاتہ ۔ یارب سلطت علیہم عدوا من اعداءک بطل رحمتک وامن مکرک فھدم بیتک وحرق کتابک ۔ فاوحی اللہ تعالیٰ الیہ من جملۃ ما اوحی ان یختنصر انما احرق من التوراۃ الخط والحروف والورق والدفاتر ولم یحرق کلامی ۔ فاخبر تعالیٰ ان کلامہ لیس ھو الحروف التی حرقت ولانہ مما تنالہ الابدای ولا تتعدیہ ولا یبلی ولا ینعدم ویؤکد ھذا قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم لو جعل ھذا القرآن فی اھاب والقی فی النار لم یحترق ۔ ولم یرد صلی اللہ علیہ وسلم ان الجلد والمداد والحروف المصورۃ لا تحترق وانما اراد ان کلام اللہ تعالیٰ ھو القرآن لا یحترق فی النار ولا یتصور علیہ الحرق والعدم ۔ انما یتصور ذلک علی الاجسام والاشکال فاما الکلام القدیم فلا کذا فی کتاب الانصاف للباقلانی ص۔ ۔

وقیل کان ھذا معجزۃ للقرآن فی زمن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کما تکون الآیات فی عصور الانبیاء وقیل المعنی من علمہ اللہ القرآن لم تحرقہ نار الآخرۃ فجعل جسم حامل القرآن کالاھاب وقال الحکیم الغنی آن کلام اللہ لیس بجسم ولا عرض فلا یحل بمحل وانما یحل فی الصحف والمداد الذی تصورا الحروف المحکی بہا القرآن فلا ھاب المکتوب فیہ ان مستہ النار فانما تمس ۔ الاھاب والمداد دون المکتوب الذی ھو القرآن لو جاز حلول القرآن فی محل شرحل الاھاب لم تمس الاھاب النار وقائدۃ الخبر حفظ مواضع الشکوک من الناس عند احتراق مصحف وما کتب فیہ قرآن فیتعظمون احتراقہ ویدخلہم الشک ویمکن رجوعہ الی النار الکبری والمعنی لو جعل القرآن فی اھاب لا خطر لہ ولا قیمۃ لم تمسہ نار جہنم اجلالا لہ فکیف تمس النار مؤمنا مواظبا علی تلاوتہ والعمل بہ وھو اجل قدرا عند اللہ من الدنیا وما فیہا ۔ کذا فی فیض القدیر للمناوی ص۔ ج ۵

والحاصل ان حقیقۃ الکلام علی الاطلاق ۔ فی حق الخالق والمخلوق انما ھو المعنی القائم بالنفس لکن جعل لنا دلالۃ علیہ تارۃ بالصوت والحروف نطقا ۔ وتارۃ بجمع الحروف بعضہا الی بعض کتابۃ دون الصوت ووجودہ وتارۃ اشارۃ ورمزا دون الحروف والاصوات ووجودھما فحقیق الکلا القائم بالنفس موجود عند الحرف والصوت لکن الخلق کلامہم مخلوق وکلام اللہ لیس بمخلوق ۔ کذا فی الانصاف ص۹۹

وخلاصۃ کلام الامام الباقلانی فی ھذہ المسئلۃ ان کلامہ سبحانہ لیس بحرف ولا صوت وانما ھا دلالات علیہ وان الحروف والاصوات من صفات قرءۃ القاری لا من صفات کلام الباری سبحانہ والکلام الحقیقی ھو الکلام النفسی والاصوات والحروف انما وضعت دلالات علی کلام النفس والآثار الواردۃ فی الحرف والصوت محمولۃ علی الاسناد المجازی کما تقدم والمراد بہا الحرف والصوت فی قرءۃ القاری ونداء المنادی بامر الباری سبحانہ وتعالیٰ ۔ وھکذا قال الامام عز الدین بن عبد السلام والشیخ جمال الدین ابن الحاجب والشیخ علم الدین علی السخاوی وغیرھم من الاجلۃ ان القرآن کلام اللہ صفۃ من صفاتہ قدیم

بقدمه ليس بحروف ولا اصوات ومن قال ان الله متكلم بحرف وصوت فقد قال قولا يلزمه منه ان الله جسم ومن قال ان الله جسم فقد قال بحدوثه ومن قال بحدوثه فقد كفر ومن زعم ان حركة شفته او صوته او كتابته بيده او فى الورقة هى عين كلامه القائم بذاته فقد زعم ان صفة الله حلت بذاته ومست جوارحه وسكنت قلبه سبحانه وتعالى عما يصفون

ذکر قول الامام ابی حنیفة النعمان فی مسئلة القرآن

قال الامام الاعظم رضـ وصفاته تعالى كلها فى الازل بخلاف صفات المخلوقين يعلم لا كعلمنا ويقدر لا كقدرتنا ويرى لا كرؤيتنا ويسمع لا كسمعنا ويتكلم لا ككلامنا ونحن نتكلم بالآلات (اى من الحلق واللسان والشفة والاسنان) والحروف (اى الاصوات المعتمدة على المخارج) والله يتكلم بلا آلة ولا حروف والحروف مخلوقة وكلام الله غير مخلوق كذا فى شرح الفقه الاكبر للعلامة القارى ص٣٠ وكذا فى اشارات المرام ص١٣٥

وقال الامام الاعظم فى كتاب الوصية نقر بان القرآن كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله وصفته لا هو ولا غيره بل هو صفته على التحقيق مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ فى الصدور غير حال فيها والحروف والحركات والكاغذ والكتابة والقراءة كلها مخلوقة لانها افعال العباد وكلام الله سبحانه وتعالى غير مخلوق لان الكتابة والحروف والكلمات كلها آلة القرآن لحاجة العباد اليها وكلام الله تعالى قائم بذاته ومعناه مفهوم بهذه الاشياء فمن قال بان كلام الله تعالى مخلوق فهو كافر بالله العظيم والله معبود ولا يزال عما كان وكلامه مقروء ومكتوب ومحفوظ من غير مزايلة عنه (انتهى) كذا فى شرح الفقه الاكبر للعلامة القارى ص٢٥ . ومعنى قول الامام الاعظم . غير حال فيها - ان القرآن كلام الله غير حال فى مخلوق لا فى صدور ولا فى لسان ولا فى ورق وكيف يمكن ان يحل القديم الغير المخلوق فى مخلوق حادث وقد تقدم قريبا ما قد ذكرنا فى ذلك - ان قوله تعالى بل هو آيات بينات فى صدور الذين اوتوا العلم وقوله تعالى بل هو قرآن مجيد فى لوح محفوظ يدل على ان القرآن محفوظ فى صدور العلماء وفى اللوح المحفوظ مع ان صدور العلماء واللوح المحفوظ مخلوقة لا يمكن ان يحل فيها القديم الغير المخلوق وانما القديم ما قام بالله سبحانه وتعالى دون ما فى صدور العلماء واللوح المحفوظ والسنة القراء فافهم ذلك واستقم

تنبیہ

اعلم ان ما جاء فى كلام الامام الاعظم وغيره من علماء الانام من تكفير القائل بخلق القرآن فمحمول على كفر ان النعمة لا كفر الخروج من الملة - كذا فى شرح الفقه الاكبر للعلامة القارى ص٢٧ وهو كفر دون كفر -

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام - اعلم ان الحق سبحانه وتعالى حى مريد سميع بصير عليم قدير متكلم بكلام قديم ازلى ليس بحرف ولا صوت ولا يتصور فى كلامه ان ينقلب مدادا فى الالواح والاوراق شكلا ترمقه العيون والاحداق كما زعم اهل الحشو والنفاق بل الكتابة من افعال العباد ولا يتصور فى افعالهم ان تكون قديمة ويجب احترامها لدلالتها على ذاته كما يجب احترام اسمائه لدلالتها على صفاته وحق لما دل عليه ما نسب اليه ان تعتقد عظمته وترعى حرمته وكذلك يجب احترام الكعبة والانبياء والعباد والعلماء صلوات الله عليهم

امر علی الدیار دیار لیلی ⁂ اقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وما حب الدیار شغفن قلبی ⁂ ولکن حب من سکن الدیارا

ولذلک یقبل الحجر الاسود ویحرم علی المحدث ان یمس المصحف اسطره وحواشیه التی لاکتابة فیها وجلده وخریطته التی هو فیها فویل لمن زعم ان کلام الله القدیم شیٔ من الفاظ العباد او رسم من اشکال المداد و احمد حنبل وفضلاء اصحابه وسائر علماء السلف برآء مما نسبوه الیهم و اختلقوه علیهم وکیف یظن باحمد وغیره من العلماء ان یعتقدوا ان وصف الله القدیم القائم بذاته هو عین لفظ اللافظین ومداد الکاتبین مع ان وصف الله تعالٰی قدیم وهذه الالفاظ والاشکال حادثة بضرورة العقل وصریح النقل۔ والعجب ممن یقول القرآن مرکب من حرف وصوت ثم یزعم انه فی المصحف ولیس فی المصحف الاحرف مجرد لاصوت معه اذ لیس فیه حرف منطوق عن صوت فان الحرف اللفظی لیس هو الشکل الکتابی وکذلک یُدرکُ الحرف اللفظی بالآذان ولا یشاهد بالعیان ویشاهَدُ الشکل الکتابی بالعیان ولا یسمع بالآذان ومن توقف فی ذلک لم یعد من العقلاء فضلا عن العلماء ومن قال ان الوصف القدیم حالٌّ فی المصحف لزمه اذا احترق المصحف ان یقول ان وصف الله القدیم احترق سبحانه وتعالٰی عما یقولون علوا کبیرا۔ ومن دیننا ان کلام الله سبحانه قدیم ازلی قائم بذاته لا یشبه کلام الخلق کما لا تشبه ذاته ذات الخلق ولا یتصور فی صفاته ان تفارق ذاته اذ لو فارقته لصار ناقصا تعالی الله عما یقول الظالمون علوا کبیرا وهو مع ذلک مکتوب فی المصاحف محفوظ فی الصدور مقرو بالالسنة وصفة الله القدیمة لیست بمداد الکاتبین ولا الفاظ اللافظین ومن اعتقد ذلک فقد فارق الدین وخرج عن عقائد المسلمین بل لا یعتقد ذلک الا جاهل غبی وربنا المستعان علی ما تصفون۔ انتهی کلامه مختصرا من ایضاح الکلام ص۲ وص۳ ومن طبقات الشافعیة للتاج السبکی ج۲ ص $\frac{۸۸}{۵ج}$ وص $\frac{۸۹}{۵ج}$ وص $\frac{۹۴}{۵ج}$۔

قال الامام ابو بکر الباقلانی فان قیل اذا کان القدیم لا یحل فی المصحف فما معنی تعظیمه وتوقیره عن الادناس والانجاس وان لا یمسه الا علی طهارة۔ فالجواب ان هذا جهل وتخبط لان توقیر المحل والمکان لا یدل علی حلول القدیم الذی لا یتصور علیه الحلول فیه کما انا نحترم المسجد ولا ندخله الا علی طهارة ولا ندخل الیه شیئا نجسا ولا قذرا وننزهه عن البصقة والنخامة توقیرا لله وتعظیما لا انه قدیم ولا انه حل فیه قدیم وکذلک الطواف بالبیت لا یصح حتی یکون الطائف متطهرا من النجس والحدث ولا یدل هذا علی ان البیت قدیم ولا انه حل القدیم فیه وکذلک الخطوط التی یکتب بها القرآن والصحف التی یکتب فیها نوقره ونعظمه وننزهه ان تمس الا علی طهارة ولا یوجب ذلک کون المداد الاسود والصفرة والحمرة قدیمة او حل القدیم فیها وهذا امر واضح لمن له عقل۔ کذا فی کتاب الانصاف ص۱۲۷

حقیقة الکلام وحدّه ومعناه

قال امام الحرمین فی الارشاد۔ اعلم ارشدک الله تعالٰی ان المعتزلة ومخالفی اهل الحق قد تخبطوا فی حقیقة الکلام فحقیقة الکلام عند المعتزلة حروف منتظمة واصوات متقطعة دالة علی اغراض صحیحة واما اهل الحق فقد قالوا حقیقة الکلام هو القول القائم بالنفس الذی تدل علیه العبارات تارة وما یصطلح

عليه من الاشارات تارة او الرقوم والرسوم الكتابية تارة اخرى ومما يوضح ذلك ان اللفظة ترجمة عما في الضمير وهذا مما تقضي به العقول وليست اللفظة ترجمة عن ارادة جعلها على صفة بل هي ترجمة اقتضاء وايجاب والايجاب معنى في النفس ثم تعتور عليه الدلالات بالعبارات وغيرها من الامارات والكلام القائم بالنفس ليس من قبيل الحروف والاصوات والالحان والنغمات والطريقة المرضية عندنا ان العبارات تسمى كلاما حقيقة والكلام القائم بالنفس كلام وفي الجمع بينهما ما يدرأ تشغيب المخالفين ومن اصحابنا من قال الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس والعبارات تسمى كلاما تجوزا كما تسمى علوما تجوزا اذ قد يقول القائل سمعت علما وادركت علوما وانما يريد ادراك العبارات الدالة على العلوم ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق وقد انكرت المعتزلة الكلام القائم بالنفس وزعموا ان الكلام هو الاصوات المتقطعة والحروف المنتظمة وذهب اهل الحق الى اثبات الكلام القائم بالنفس وهو الفكر الذي يدور في الخلد (اي البال والقلب) وتدل عليه العبارات تارة والاشارات المصطلحة ونحوها اخرى ـ انتهى كلام امام الحرمين قدس الله سره ملخصا ومختصرا ـــــ ـ انظر ص۱۰۲ الى ص۱۰۴ من كتاب الارشاد وقال الامام الشهرستاني صار (الامام) ابو الحسن الاشعري الى ان الكلام معنى قائم بالنفس الانسانية وبذات المتكلم وليس بحروف ولا اصوات وانما هو القول الذي يجده العاقل من نفسه ويجيله في خلده وفي تسمية الحروف التي في اللسان كلاما حقيقيا تردد ـ اهو على سبيل الحقيقة ام على طريق المجاز وان كان على طريقة الحقيقة فاطلاق اسم الكلام عليه وعلى النطق النفسي بالاشتراك كذا في نهاية الاقدام ص۳۲۰ ـ

وقال العارف الجامي ـ الذي يظهر من كلام الاكابر كالامام الغزالي والشيخ صدر الدين القونوي ان الكلام الذي هو صفة سبحانه ليس سوى افادة وافاضة مكنونات علمه على من يريد اكرامه وان الكتب المنزلة المنظومة من حروف وكلمات كالقرآن وامثاله ايضا كلامه لكنها من بعض صور تلك الافادة والافاضة ظهرت بتوسط العلم والارادة والقدرة في البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة يعني عالم المثال من بعض مجاليه الصورية المثالية كما يليق به سبحانه ـ وهذا كما اخبر نبي الله صلى الله عليه وسلم انه سبحانه وتعالى يتجلى في القيامة في صور مختلفة فيعرف وينكر ومن كان حقيقته تقبل التجلي فلا يبعد ان يكون الكلام بالحروف المتلفظ بها المسماة كلام الله تعالى ببعض تلك الصور كما يليق بجلاله كذلك نقول تكلم الله بحرف وصوت كما يليق بجلاله انتهى كلامه مختصرا في الدرة الفاخرة ص۲۲۶ وكذا في شرح المثنوي لبحر العلوم من الدفتر الثالث ص۱۹۵ ج۳ ـ

والحاصل ان حقيقة الكلام هي ما به افادة وافاضة ما في علمه وهذه الحقيقة تظهر في مظاهر مختلفة وملابس متنوعة فتارة تظهر في كسوة الحروف والالفاظ والعبارات ، وتارة في كسوة الاشارات وتارة في كسوة الرسوم المرسومة والرقوم المنقوشة كما قال الامام الشهرستاني في نهاية الاقدام ص۲۵۵ ـ

ظهور كلام الباري تعالى بالعبارات والحروف والاصوات وان كان في نفسه واحدا ازليا كظهور جبريل بالاشخاص والاجسام والاعراض وان كان في نفسه ذا حقيقة اخرى متقدما على الشخص فانه لا يقال انقلبت حقيقته الى حقيقة الجسمية في شخص معين لان قلب الاشخاص محال وان قيل انعدمت حقيقة ووجدت حقيقة اخرى ـ فالثاني ليس بجبريل فلا وجه الا ان يقال ظهر به ظهور المعنى بالعبارات او ظهور

روحٍ مَّا بتشخص مافكما صارت العبارات تشخص المعنى كذلك صارت صورة الاعرابي تشخص الملك وقد عبّر القرآن عن مثل هذا المعنى بقوله تعالى ولوجعلناه ملكا لجعلناه رجلا فكذلك يجب ان تفهم عبارات القرآن ـ كذا فى نهاية الاقدام فى ص٢٥٥ ثم قال فى ص٢٦٢ ـ وقال تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا ولا تظن ان الملك يتجسد شخصا بمعنى انه يتكاثف بعدما كان جسما لطيفا تكاثف الهواء اللطيف غيما لملاطفة قوم ولا انه تعدم حقيقته ويوجد شخص آخر ولا انه ينقلب حقيقته الى حقيقة اخرى فان كل ذلك محال بل الجواهر النورانية خصت بقوة الظهور باى شخص ارادوا ولا نجد له مثالا فى هذا العالم الا تمثل تعلق ارواحنا باجسادنا غير ان التمثل يبتدى شخصا كاملا فى الحال والتعلق يبتدى شخصا يتكوّن مرتبة ثم رتبة سلالة ونطفة وعلقة ومما نذكره مثالا تمثل المعنى الذى فى الذهن بالعبارات التى فى اللسان وبالكتابة التى فى اللوح غير ان اللفظ دليل على المعنى من وجه وكل دليل مظهر المعنى من وجه وكل مظهر دالّ على المعنى من وجه من غير حلول الاعراض فى الجواهر ولا نزول الاجسام على الاجسام وان تخطيت منه الى ظهور صورة الشخص فى المرآة الصقيلة ووقوع الظل على الماء الصافى قاربت المعنى مثالا وادراكا كذا فى نهاية الاقدام ص٢٦٢

وقال النبى صلى الله عليه وسلم هذا جبريل جاءكم ليعلمكم دينكم فكان لباس جبرئيل يتبدل ـ ولا تتبدل حقيقته التى هو بها جبريل ـ ولباس الكلام الازلى يتبدل ولا تتبدل حقيقته التى هو بها كلام وامر ونهى واحد ازلى كذا فى نهاية الاقدام ص٣٠

وقال الامام ابو بكر الباقلانى يجب ان يعلم ان الكلام الحقيقى هو المعنى الموجود فى النفس لكن جعل عليه امارات تدل عليه فتارة تكون قولا بلسان على حكم اهل ذلك اللسان وما اصطلحوا عليه وجرى عرفهم به وجعل لغة لهم وقد بين تعالى ذلك بقوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه ليبين لهم فاخبر تعالى انه ارسل موسى عليه السلام الى بنى اسرائيل بلسان عبرانى ففهم كلام الله القديم القائم بالنفس بالعبرانية وبعث عيسى عليه السلام بلسان سريانى ففهم قومه كلام الله القديم بلسانهم وبعث نبينا صلى الله عليه وسلم بلسان العرب ففهم قومه كلام الله القديم القائم بالنفس بكلامهم فلغة العرب غير لغة العبرانية ولغة السريانية غيرهما لكن الكلام القديم القائم بالنفس شئ واحد لا يختلف ولا يتغير وقد يدل على الكلام القائم بالنفس الخطوط المصطلح عليها بين اهل كل خط فيقوم الخط فى الدلالة مقام النطق باللسان وقد بين تعالى ذلك فقال هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فقام الخط مقام النطق بان كان يدل على الكلام دلالة النطق لكن الخطوط تختلف بحكم الاصطلاح فى الدلالة على الكلام القائم بالنفس مقام دلالة نطق السنتهم وكذلك قد يدل على الكلام الحقيقى القائم بالنفس الرموز والاشارات كما قال تعالى وآيتك ان لا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا يعنى ان لا تفهم الكلام القائم بنفسك باللسان وانما تفهمه بالرمز والاشارة وكذلك الاخرس انما يفهم كلامه القائم بنفسه بالاشارة دون نطق اللسان فحصل من هذه الجملة ان حقيقة الكلام على الاطلاق فى حق الخالق والمخلوق انما هو المعنى القائم بالنفس لكن جعل لنا دلالة عليه تارة بالصوت

والحروف نطقا وتارة بجمع الحروف بعضها الی بعض کتابة دون الصوت وتارة اشارة ورمزا دون الحروف والاصوات ومما یدل علی ان حقیقة الکلام هو المعنی القائم بالنفس من الکتاب والسنة والاثر وکلام العرب ما نذکره فمن ذلک قوله تعالی اذا جاءک المنافقون قالوا نشهد انک لرسول الله والله یعلم انک لرسوله والله یشهد ان المنافقین لکاذبون ونحن نعلم وکل عاقل انه تعالی ما کذب المنافقین فی الفاظهم وانما کذبهم فیما تکنه ضمائرهم وسرائرهم وقال تعالی مخبرا عن الکفار ویقولون فی انفسهم لولا یعذبنا الله بما نقول فاخبر تعالی ان القول بالنفس قائم وان لم ینطق به اللسان والقول هو الکلام والکلام هو القول فهذه الآیات ومایجری مجراها تدل علی ان حقیقة الکلام هو المعنی القائم بالنفس وله الحکم فی الصدق والکذب دون الحروف والاصوات التی هی امارات ودلالات علی الکلام الحقیقی ویدل علی ذلک من جهة السنة قوله صلی الله علیه وسلم یا معشر من آمن بلسانه ولم یدخل الایمان فی قلبه وهذا فی حق المنافقین فاخبر صلی الله علیه وسلم ان الکلام الحقیقی هو الذی فی القلب دون نطق اللسان وان الحکم للکلام الذی فی القلب علی الحقیقة وایضا قوله صلی الله علیه وسلم یقول الله تبارک وتعالی اذا ذکرنی عبدی فی نفسه فاثبت الذکر للنفس والذکر هو القول والکلام ویدل علی ذلک ایضا قول عمر رضی الله عنه زورت فی نفسی کلاما فاتی ابو بکر فزاد علیه فاثبت الکلام فی النفس من غیر نطق لسان وعمر کان من اجل اهل اللسان والفصاحة وهو احد الفصحاء السبعة والعربی الفصیح یقول کان فی نفسی کلام وکان فی نفسی قول وکان فی نفسی حدیث الی غیر ذلک وانشد الاخطل ـ ؎

لا تعجبنک من اثیر خطبة ؞ حتی یکون مع الکلام اصیلا
ان الکلام لفی الفؤاد وانما ؞ جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

کذا فی کتاب الانصاف للباقلانی مختصرا من ص۱۰۱ الی ص۱۰۸ وقد جاد الکلام رحمة الله علیه

بیان معنی انزال القرآن وما الذی نزل به جبریل علیه السلام

اتفق اهل السنة والجماعة علی ان القرآن کلام الله عزوجل منزل منه تبارک وتعالی واختلفوا فی معنی الانزال فقال امام الحرمین المعنی بالانزال ان جبریل صلوات الله علیه ادرک کلام الله تعالی وهو فی مقامه فوق سبع سموات ثم نزل الی الارض فافهم الرسول صلی الله علیه وسلم ما فهمه عند سدرة المنتهی من غیر نقل لذات الکلام واذا قال القائل نزلت رسالة الملک من القصر لم یرد بذلک انتقال اصواته وانتقال کلامه القائم بنفسه کذا فی الارشاد ص۱۳۵ ـ

وقال الامام البیهقی فی معنی قوله تعالی انا انزلناه فی لیلة القدر یرید به والله اعلم انا اسمعناه الملک وافهمناه ایاه وانزلناه بما سمع فیکون الملک منتقلا به من علو الی سفل وقوله تبارک وتعالی انا نحن نزلنا الذکر وانا له لحافظون یرید به حفظه ورسمه وتلاوته ـ اهـ ـ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۲۲۹

ومعنى ذلك ان جبريل عليه السلام اخذ القرآن عن الله عز وجل سماعا۔ وهو انزله على النبي صلى الله عليه وسلم كما سمع ولا دخل لجبريل في انشائه وترتيبه بل الله عز وجل انزل كلامه القدسي في لباس هذه الحروف والكلمات التي نقرأها بالسنتنا ونكتبها في مصاحفنا فالله سبحانه وتعالى ابرز كلماته القدسية التي جلّت عن الحروف والاصوات في لبسة حروف واصوات هي صفات للمخلوق اذ يعجز الخلق عن تحمل تجلي صفته القديمة القائمة بذاته تعالى ولولا استتار كنه جلالة كلامه بكسوة الحروف لما ثبت لسماع الكلام عرش ولا ثرى وقيل معنى الانزال ان الله سبحانه اظهره في اللوح المحفوظ كتابة تحفظه الملك واداه باي نوع كان من الاداء ولا يخفى ان هذا القول مع مخالفته للظاهر المتبادر ومخالفته للاحاديث الصحيحة الصريحة اظنه قولا من القائلين بخلق القرآن فتنبه لذلك واستقم۔ والقول الاول هو المختار عند العلماء الربانيين ويؤيده ما اخرجه الطبراني من حديث النواس بن سمعان مرفوعا اذا تكلم الله بالوحي اخذت السماء رجفة شديدة من خوف الله فاذا سمع بذلك اهل السماء صعقوا وخروا سجدا فيكون اولهم يرفع رأسه جبريل فيكلمه الله بوحيه بما اراد فينتهي به على الملائكة فكلما مرّ بسماء سأله اهلها ماذا قال ربنا قال الحق فينتهي به حيث امر۔

وخلاصة الكلام

ان القرآن كلام الله عز وجل وهو عبارة عن كلماته النفسية الغيبية القدسية المنزهة عن الحروف والاصوات انزله الله عز وجل على جبريل بمعنى انه ابرزه في صور الفاظ القرآن وكلماته مرتبة على وفق ترتيبه في كلمه القديم كما يبرز نحن كلامنا النفسي المرتب في ذهننا بكلامنا اللفظي فكذلك كسا الله عز وجل كلامه القديم المنزه عن الحروف والاصوات كسوة النظم العربي وانزله على جبريل فنزل به على النبي صلى الله عليه وسلم بالنظم العربي كما سمع من غير ادنى تصرف فيه فالقرآن كلام الله سبحانه والله هو المتكلم واما جبريل وسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فهو تاليه وناقله وهذا النظم العربي منزل من الله عز وجل بلا خلاف وشبهة وحقيقة التلاوة القراءة هي التلفظ بكلام الغير وكتابة هذا المنظوم هي كتابة لكلام الله سبحانه وتعالى فيكون كلام الله مكتوبا بكتابة هذا المنظوم وهذا حقيقة وليس بمجاز لان كتابة الكلام لا يكون الا هكذا والكلام بذاته قائم بذات المتكلم لا ينفصل عنه فمن حفظ هذا المنظوم الذي نظمه الله تعالى يصير بحفظه حافظا لكلام الله تعالى فهذا ايضا حقيقة وليس بمجاز لان حفظ الكلام لا يكون الا هكذا وكذلك من قرأ هذا المنظوم الدال على كلامه تعالى يصير تاليا لكلام الله تعالى وهو حقيقة ايضا وليس بمجاز لان تلاوة الكلام يكون هكذا واما السماع ايضا فسماع المنظوم الدال عليه۔ كذا في اصول الدين لصدر الاسلام البزدوي ص۶۳ ملخصا۔

ولذا قال امام الحرمين الطريقة المرضية عندنا ان العبارات تسمى كلاما على الحقيقة والكلام القائم

عله هذا المعنى ماخوذ من كلام الامام الغزالي راجع الاتحاف ص۵۰۱ ج۴ من باب فضائل القرآن وآداب تلاوته۔ عله من ههنا الى آخر الكلام كلام صدر الاسلام البزدوي في كتابه اصول الدين ص۶۳

بالنفس كلام وفي الجمع بينهما ما يدل أن تشخيب المخالفين ومن اصحابنا من قال الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس والعبارات تسمى كلاما تجوزا كما تسمى علوما تجوزا اذ قد يقول القائل سمعت علوما وادركت علوما وانما يريد ادراك العبارات الدالة على العلوم ورب مجاز يشتهر اشتهار الحقائق كذا في الارشاد ص١٠٨

خلاصة الكلام وزبدة المرام في تحقيق ان القرآن كلام الله غير مخلوق

التحقيق في هذا المقام ما قاله بعض الاعلام من المتاخرين اعني به العلامة السيد محمود الآلوسي صاحب روح المعاني في مقدمة تفسيره وهو ماخوذ من كلام المحقق الدواني في شرح العقائد العضدية ولا شك انه كلام لطيف جدا وتحقيق انيق وتدقيق رشيق وبالقبول والتعويل حقيق وعليه كان يعول شيخنا العالم الرباني الشيخ شبير احمد العثماني الديوبندي صاحب فتح الملهم بشرح صحيح مسلم وكان ينقل عن شيخه محدث الزمن الشيخ محمود الحسن الديوبندي رحمه الله انه كان يقول القول المحقق في هذه المسئلة ما افاده العلامة الآلوسي في مقدمة تفسيره فلنهد خلاصته وزبدته لاهل العلم مع زيادات لطيفة مقتبسة من كلام العلماء الربانيين الراسخين في العلم رجاء وطمعا ان تصيبني منهم دعوة صالحة بظهر الغيب فاقول وبالله التوفيق وبيده ازمة التحقيق وهو الهادي الى سواء الطريق - اعلم ان كلام الانسان له معنيان (**الاول**) الكلام بمعنى مبدأ التكلم ومصدره وهو صفة يتمكن بها الانسان من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود وهذه الصفة المذكورة ضد الخرس (**والثاني**) كلام بمعنى المتكلم به الذي هو الحاصل بالمصدر ومصداقه الكلمات التي رتبها الانسان في نفسه وخياله وهو كلام نفسي للانسان ثم بعد ذلك اجراه على لسانه وهو كلام لفظي للانسان فكلامه النفسي هو هذه الكلمات الذهنية والالفاظ المخيلة التي رتبها في ذهنه وخياله واذا تلفظ بها بلسانه بصوت محسوس على طبق الترتيب الذهني فهو كلامه اللفظي والاول فعل القلب والثاني فعل اللسان ولفظ الكلام يستعمل في المعنيين استعمالا شائعا ذائعا فكذلك للرب سبحانه كلام بالمعنيين كلام بمعنى مبدأ التكلم وكلام بمعنى المتكلم به (**فالمعنى الاول**) لكلام الحق سبحانه صفة ازلية منافية للآفة الباطنية التي هي بمنزلة الخرس في التكلم الانساني فهذه الصفة قائمة بذاته تعالى ليست من جنس الحروف والالفاظ والاصوات اصلا منزهة عن التقدم والتاخر والاعراب والبناء وهي صفة بسيطة قديمة ثابتة لله تعالى ازلا وابدا واحدة بالذات تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتكلم به وهذا مما لا خلاف فيه بين اهل السنة وغيرهم ولم يكن اختلاف المعتزلة مع اهل السنة في هذا المعنى (**والمعنى الثاني**) للكلام وهو المتكلم به في شانه تعالى هو ان كلام الله تعالى بهذا المعنى كلمات غيبية وحروف قدسية مرتبة رتبها الله تعالى في علمه

الازلی بصفته الازلیة التی هی مبدأ تألیفها و ترتیبها کما ان کلامنا النفسی هو الکلمات التی رتبناها فی نفسنا وخیالنا ۔ والقرآن کلام الله بهذا المعنی الثانی وفیه اختلف اهل الحق والمعتزلة ولم یکن اختلافهم فی المعنی الاول الذی هو صفة بسیطة قدیمة للباری تعالیٰ وانما کان اختلافهم فی هذا المعنی الثانی ای المتکلم به هل هو مخلوق او غیر مخلوق وهل فیه حرف وصوت ام لا فان الکلام بمعنی المتکلم به فی حقه تعالیٰ هی کلمات غیبیة رتبها الله تعالیٰ فی علمه الازلی وهی الفاظ حکمیة مجردة عن المواد مطلقا وتلک الکلمات ازلیة مترتبة من غیر تعاقب فی الوضع الغیبی العلمی لا فی الزمان اذ لا زمان هنالک والتعاقب بین الاشیاء من توابع کونها زمانیة ۔ والکلام بالمعنی الاول امر واحد بسیط لا تعدد فیه والله سبحانه متکلم بهذا الکلام الواحد من الازل الی الابد والکلام بالمعنی الثانی مرکب ومرتب وموصوف بالکثرة والتعدد کما قال تعالیٰ ولو ان ما فی الارض من شجرة اقلام والبحر یمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت کلمات الله وقال تعالیٰ قل لو کان البحر مدادا لکلمات ربی لنفد البحر قبل ان تنفد کلمات ربی وقال تعالیٰ بل هو آیات بینات فی صدور الذین اوتوا العلم ونحو ذلک فهذه آیات بینات ونصوص واضحات فی الکثرة والتعدد وکیف وان معنی قوله تعالیٰ لا تقربوا الزنا مباین لمعنی قوله تعالیٰ واقیموا الصلاة وآتوا الزکوة ومعنی آیة الکرسی لیس معنی آیة المداینة ومعنی سورة الاخلاص لیس معنی سورة تبت کما فی شرح الفقه الاکبر للعلامة القاری وفیها ناسخ ومنسوخ فکیف یتحدان وهذا المعنی الثانی ای الکلام النفسی بمعنی المتکلم به اختلف فیه اهل السنة والمعتزلة هل هو مخلوق او غیر مخلوق اذ لا یعقل ان یجری الخلاف فی الکلام بمعنی الصفة القدیمة القائمة بذاته تعالیٰ فالقرآن المنزل علی الرسول صلی الله علیه وسلم یقال له کلام الله بهذا المعنی الثانی ای بمعنی المتکلم به والقرآن بهذا المعنی هو کلمات قدسیة وحروف علویة لا تشبه حروفنا وکلماتنا مجردة عن المادة وشوائب الحدوث مرتبة فی علمه الازلی من غیر تعاقب فی الوضع الغیبی العلمی اذ التعاقب انما یکون فی الاشیاء الزمانیة ولا زمان هنالک فتلک الکلمات المترتبة فی العلم الازلی ازلیة ایضا والترتب العلمی لا یستلزم التعاقب بینها حتی یلزم حدوثها وانما التعاقب فیها فی الوجود الخارجی الحسی عند تلاوة الالسنة الکونیة الزمانیة ومعنی تنزیلها اظهار صورها فی المواد الروحانیة والحسیة من الالفاظ المسموعة والذهنیة والمکتوبة ومن هنا قال اهل السنة[1] القرآن کلام الله غیر مخلوق وهو مقروء بالسنتنا مسموع بآذاننا محفوظ فی صدورنا مکتوب فی مصاحفنا غیر حال فی شیء منها فهو فی جمیع هذه المراتب قرآن حقیقة شرعیة معلوم من الدین بالضرورة وقولهم غیر حال اشارة الی ان الکلمات اللفظیة صور للکلمات الغیبیة القائمة بذات الحق وکلامه یسمع بعین سماع الکلام اللفظی لانه صورته لا من حیث الکلمات الغیبیة فانها لا تسمع الا علی طریق خرق العادة کما سمعها سیدنا موسی علیه السلام فظهر کلامه القدیم فی تلک المظاهر ای المصاحف والالسنة والصدور من غیر حلول حقیقة الکلام فیها اذ الحلول فرع الانفصال والظهور غیر الحلول فان الظاهر فی المرآة خارج عن المرآة بذاته قطعا بخلاف الحال فی محل فانه

---

[1] واول من قال بهذا اللفظ هو امامنا ابو حنیفة رضی الله عنه ثم تبعه فی هذا القول سائر الائمة وسائر الامة۔

حاصل فيه الا ترى ان نور الشمس يتجلى في البدر فيصير البدر مجلىً ومظهراً للشمس ولا تنتقل الشمس اليه
بذاتها وكذلك الحق سبحانه يتجلى في الخلق ولا يكون فيه من خالقه شئ ولا يحل فيه وانما يكون الخلق مظهراً
للحق ومرآة لنور ربه وهذا دليل على ان تجلي القديم في مظهر حادث لا ينافي قدمه ولا تنزيهه وليس
هذا من باب الحلول والتجسيم ولا قيام الحوادث بالقديم ولا ما يشاكل ذلك من شبهات تعرض لمن لا رسوخ
له في هاتيك المسالك الا ترى ان الحق سبحانه وتعالى مع ظهوره في تلك المظاهر باق على اطلاقه حتى عن
قيد الاطلاق فظهر ان الظهور في المظاهر للواسع القدوس يجامع التنزيه والتقديس بخلاف الحلول
فانه يقتضي الظرفية والمكانية وهو سبحانه متعال عن الزمان والمكان وقد جاء في الصحيح انه تعالى يتجلى
لعباده يوم القيامة في صورة فيقول انا ربكم فينكرونه ثم يتجلى لهم في صورة اخرى فيعرفونه ومنه يظهر
معنى ظهور القرآن في صورة الرجل الشاحب يلقى صاحبه حين ينشق منه القبر وظهوره خصماً لمن حمله فخالف
امره فالقرآن كلامه تعالى غير مخلوق وان تنزل في هذه المراتب الحادثة ولم يخرج عن كونه منسوباً
اليه اما في مرتبة الخيال فلقوله صلى الله عليه وسلم اغنى الناس حملة القرآن من جعله الله تعالى في
جوفه واما في مرتبة اللفظ فلقوله تعالى واذ صرفنا اليك نفراً من الجن يستمعون القرآن واما في مرتبة
الكتابة فلقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فالكلام الالهي حقيقة واحدة وظهوراتها مختلفة
تارة تظهر بكسوة واخرى باخرى وظهور شئ بتعينات مختلفة غير منكر عقلاً وشرعاً فكما ان الحق سبحانه يتجلى
يوم القيامة في صور مختلفة كذلك لا يبعد ان يتجلى القرآن في صور مختلفة تارة في صورة الحروف الملفوظة
وتارة في صورة الحروف المنقوشة على القراطيس فظهر ان الحروف المنظومة والرسوم المرقومة مظاهر
لكلام الله القديم الذي ليس بحرف ولا صوت - وليست عينه ولا يظن الظان بنا انا نثبت القدم للحروف
التي قامت بالسنتنا وصارت صفات لنا بل انما نثبت القدم للكلمات القدسية والحروف العلوية التي خرجت
من الحق سبحانه وبدأت منه فانها قائمة بذاته تعالى وليست بائنة ومنفصلة عنه وصدورنا والسنتنا و
مصاحفنا مجال ومرايا للكلمات الغيبية التي تجلت في هذه المظاهر مثل تجلي المعاني في الكلمات والحروف
والاصوات فلا يقال ان الحروف والاصوات هي محال للمعاني - والمعاني حالّة فيها وانما هي مجال ومرايا
للمعاني وليست بينهما نسبة الحالية والمحلية والظرفية والمظروفية بل بينهما نسبة الظاهرية والمظهرية
والدالية والمدلولية والمعاني مبرأة من سمات الحروف والاصوات ومنزهة عن الصفات اللازمة
للالفاظ والكيفيات المختصة بها الا ترى ان الحق سبحانه وتعالى يتجلى لهم يوم القيامة في صور مختلفة ويأتيهم
في ظلل من الغمام مع انه منزه عن الكيف والكيفيات والمكان والجهات لان ذلك كله ظهور في مظاهر حادثة
لا حلول ولا نزول في محال مختلفة فكذلك لا يبعد ان يتجلى كلام الله الازلي المنزه عن شوائب الحدوث
والامكان في المجالي الصورية ومرايا الاكوان فالحقيقة واحدة وظهوراتها مختلفة في ملابس مختلفة
فطوراً تظهر في كسوة واخرى في كسوة اخرى وتارة في لباس واخرى في لباس آخر وظهور شئ واحد
بتعينات شتى وملابس مختلفة غير منكر عقلاً ولا شرعاً فالقرآن المقروء وان نزل على لسان جبريل عليه السلام
وان صدر على لسان سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم قرآناً حقاً لكن من قال لم يقله الله تعالى وليس
كلامه فهو كافر البتة لان الظاهر في هذه المظاهر انما هو كلام الحق سبحانه ولذا قال الشيخ الاكبر قدس الله

سره لا يضاف الحدوث الى كلام الله الا اذا كتبه الحادث او تلاه ولا يضاف القدم الى كلام الحادث
الا ان سمعه من الله تعالى اهـ ـ وقال العارف الشعرانى مثال ظهور الوحى بالالفاظ مثال ظهور جبريل
فى صورة دحية كما تبدلت صورته فى اعين الناظرين ولم تتبدل حقيقته التى هو عليها فكذلك
الكلام الازلى والامر الابدى يتمثل بلسان العربى تارة وبلسان العبرى تارة وبلسان السريانى اخرى
وهو فى ذاته امر واحد ازلى وقال سمعت سيدى عليا الخواص يقول ما دام القرآن فى القلب فلا
حرف ولا صوت واذا نطق به القارى نطق بصوت وحرف وكذا اذا كتبه لا يكتبه بصوت وحرف
وسمعته ايضا يقول ـ فى قوله تعالى والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا
جاءه لم يجده شيئا فكما ان الظمآن يحسب السراب ماء وليس هو بماء كذلك حكم من يسمع كلام الله
يحسب كلامه تعالى بصوت وحرف وليس هو فى نفس الامر بصوت ولا حرف فكما ان الظمآن اذا
جاء السراب لم يجده ماء كما كان يراه كذلك من سمع كلام الله بحرف وصوت اذا كشف عنه الغطاء
لم يجده بصوت ولا حرف كما سمعه ـ انتهى كلامه ملخصا ـ كذا فى اليواقيت والجواهر ص٨٥ ج١ ـ

الا ترى ان القرآن اذا تلاه القارى بلسانه فله نغمات والحان واذا كان فى قلبه فله شان ولا
يقاس احدهما على الآخر اذ قد جعل الله لكل موطن حكما عليحدة لم يجعل لغيره فهذان موطنان فى
الخلق لم يجز قياس احدهما على الآخر فكيف يجوز قياس الحضرة الالهية المتعالية عن الزمان والمكان
المنزهة عن اللسان والمخارج واللهوات والاسنان على موطن الحدوث والامكان ـ

وخلاصة الكلام

ان الكلام له معنيان ـ مبدأ التكلم[1] ـ والمتكلم به[2] ـ والكلام بمعنييه فى حقه تعالى قديم وازلى
واذا حققت الحال وجدت الامام الاشعرى قائلا بان لله تعالى كلاما بالمعنيين ـ كلاما بمعنى مبدأ التكلم
وكلاما بمعنى المتكلم به وهو بالمعنى الاول صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلق به وبهذا
المعنى قال الامام الاشعرى ان كلامه تعالى واحد ازلى ليس بامر ولا نهى ولا ينقسم فى الازل الى الامر
والنهى والخبر وانما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات فيما لا يزال ـ والكلام بالمعنى الثانى يتنوع الى
الامر والنهى والخبر فانها اقسام المتكلم به ـ فكلا القولين من الامام الاشعرى حق وصدق

بقى ههنا شئ

وهو ان للكلام معنى ثالثا وهو التكليم بمعنى المُكَلِّمِيَّة بصيغة الفاعل وهو اسماع الكلام لغيره
مثل قوله تعالى اخلع نعليك وقوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى فالكلام بالمعنيين الاولين الذين
تقدم ذكرهما فى حقه سبحانه وتعالى قديم ازلى واما الكلام بمعنى التكليم وهو اسماع الغير الكلام فهو
حادث لان حاصله عروض اضافة خاصة للكلام القديم باسماعه لمخصوص بلا واسطة ولا شك
بانقضاء هذه الاضافة بانقضاء الاسماع فلا بد ان يكون حادثا ـ انظر ص٨١ من المسامرة شرح المسايرة
وقال الامام ابوبكر بن فورك ان كلام الله لم يزل ولا يزال موجودا وانه يفهم خلقه معانى

كلامه اولا فاولا شيئا فشيئا وان الذي يتجدد الاسماع والافهام دون المسموع المفهوم كما ان علمه وسمعه وقدرته لا يصح ان يقال فيه شيء من ذلك بانه مختص لوقت او زمان او مكان، وانما يتجدد المعلوم والمقدور ويجد وثه شيئا بعد شيء دون العلم به والقدرة عليه والذي جاء في الاخبار نحو ماروي ان الله تكلم بعد ما خلق آدم يوم اخذ الميثاق وتكلم لما خلق ذرية آدم وتكلم لما خلق الله العقل وتكلم لما خلق الله الجبال وتكلم بعد ان بعث سيدنا ابراهيم وموسى وعيسى وسيدنا محمدا صلى الله عليه وسلم وانه يكلم عباده يوم القيامة كما قال تعالى يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم ويوم نقول لجهنم هل امتلأت فهذا كله راجع الى التكليم والافهام لا الى تجديد الكلام فان كلام الله لم يزل ولا يزال وانه يسمع ويفهم من يشاء في الوقت الذي يريد ان يسمعه ويفهمه ما يريد من ذلك من غير تجديد قول ولا كلام وانما المراد به تجديد الاسماع والافهام للقول الذي لم يزل كذا في مشكل الحديث لابن فورك ملخصا ص١٧٥ وص١٧٦ وص١٧٧ ـ

تنبيه هام

قد ظن كثير من اهل العلم ان القاضي عضد الملة والدين صاحب المواقف موافق للحنابلة في ان كلامه سبحانه بحرف وصوت حيث قال في تفسير كلام الاشعري ان مراد الاشعري بالمعنى النفسي هو القائم بالغير فيقابل العين دون مدلول اللفظ فيكون شاملا للدال والمدلول اي اللفظ والمعنى ـ وذهب الى ان مذهب الاشعري ان الالفاظ ايضا قديمة مثل المعاني وهو عين مذهب الحنابلة غير انه ضم اليه المعنى ايضا فلا يكون للاشعري مذهب غير مذهب الحنابلة ولكن لا يخفى على اهل العلم ان هذا الظن ليس بصواب فان صاحب المواقف لا يقول بقدم النظم المؤلف المقروء بالالسنة الكونية فانه يأبى الاستحالة بل يقول بقدم اللفظ القائم بذاته تعالى كالقائم بنفس الحافظ للقرآن من غير تقدم وتأخر والتعقيب مما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة وحاصله ان المراد بالمعنى النفسي هنا هو القائم بذاته تعالى الشامل للدال والمدلول باعتبار وجودهما العلمي لا اعتبار وجودهما اللساني والكتابي كما نص عليه احمد في رده على ابن ابي دؤاد كما ذكر في كتاب السنة وغيره فلا يكون للفظ اللساني الخارجي الحسي دخل اصلا في القدم والله سبحانه وتعالى اعلم انظر حاشية السيف الصقيل من ص٦٢ والنبراس ص٢٣١ وص٢٣٢ ـ

قال ابن حجر المكي قد اجمع اهل السنة وغيرهم على انه لا يصح نفي كلام الله تعالى عن ذلك اللفظ كيف والاعجاز والتحدي المشتمل هو عليهما انما يكونان في كلام الله دون كلام غيره فنفي ذلك القائل عنه كلام الله جهل قبيح وخطأ صريح فليؤدب على ذلك ان لم يرجع وما وقع في كلام بعضهم ان تسمية هذا النظم كلام الله مجاز مؤول فانه ليس معناه انه غير موضوع للنظم المؤلف بل ان الكلام في الحقيقة وبالذات اسم للمعنى القديم القائم بالنفس وتسمية اللفظ به ووضعه لذلك اللفظ وضعا اشتراكيا انما هو باعتبار دلالته على المعنى القديم فلا نزاع لهم في الوضع والتسمية كذا في الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيثمي المكي ص١٧٩ ـ

وقال الشيخ عبد الغنى النابلسىؒ فى منظومته كفاية الغلام وشرحها۔

لہ کلام لیس کالمعروف ۞ جَلّ عن الاصوات والحروف

اى الله سبحانه وتعالى كلام ازلى ليس كالمعروف عندنا من كلام المخلوقين جل اى عظم وتنزه عن الحروف و الاصوات لانه ليس مثل كلام المخلوقين المشتمل على الحروف والاصوات لانها اعراض زائلة وكلام الله تعالى قديم والاصوات والكلمات التى نزل بها جبريل على قلوب الانبياء عليهم السلام هى كلام الله حقيقة لان كلام الله القديم ظهر بها وتصور بصورها من غير ان تتغير عما هو عليه فى ذات الله تعالى فمن انكرها او شيئا منها او استهزأ على حرف او صوت منها فهو كافر بالله العظيم وان كلام الله تعالى النازل بها والمتصور بصورها منزه عنها ازلا وابدا اه كذا فى رشحات الاقلام شرح كفاية الغلام ص۱۳ و ص۱۴۔

خاتمۃ الکلام وفذلکۃ المرام

مُحَصَّلُ القول فى هذا المقام ان مسلك اهل السنة فى هذه المسئلة ان القرآن كلام الله غير مخلوق وانه ليس من جنس الحروف والاصوات اذ ليس كلامه سبحانه مِثْلَ كلامنا فان كلامنا حادث مثلنا وهو مقروء بالسنتنا مسموع بآذاننا محفوظ فى صدورنا مكتوب فى مصاحفنا غير حالٍّ فى شئ منها ومعلوم ان اول من قال بهذا اللفظ هو الامام الاعظم والهمام الاقدم امام الائمة ابو حنيفة النعمان عليه سحائب الرحمة والرضوان فانه اول من اشار الى الفرق بين ما قام بالحق وما قام بالخلق وان القرآن له جهتان جهة قيامه بذات الحق سبحانه وجهة قيامه بالسنتنا وصدورنا ومصاحفنا فمن حيث ان القرآن كلام الله وقائم بذاته سبحانه. قديم غير مخلوق ومن حيث انه يقرأ بالسنتنا ويسمع بآذاننا ويحفظ فى صدورنا ويكتب فى مصاحفنا حادث. غير حالٍّ فى السنتنا و صدورنا ومصاحفنا بل ظَهَرَ فى هذه المظاهر الحادثة وتنزَّلَ فى هذه المراتب المخلوقة والمعجزة هو القرآن فى مرتبة تنزُّله الى الالفاظ العربية فقول الامام غير حالٍّ فى شئ منها اشارة الى مرتبة الظهور والتجلى و لا شك ان ما نتلوه بالسنتنا الحادثة ليس قائما بذاته سبحانه من حيث هو هو بل هو صورة من صور كلامه القديم ومظهر من مظاهر تنزلاته فهو دال على الكلام الحقيقى القائم بذاته تعالى فسمى كلام الله حقيقة شرعية لا يجوز لاحد نفيه وانكاره. وقد صح عن الامام احمد بن حنبل فيما جاوب به المتوكل وغيره كما هو مذكور فى كتاب السنة وعيون التواريخ وغيرها انه كان يقول القرآن من علم الله وعلم الله غير مخلوق. فالقرآن غير مخلوق وهذا دليل على انّ الامام احمد انما كان يريد بالقرآن ما هو قائم فى علم الله بذات الله سبحانه لا ما هو قائم بالسنتنا الحادثة ولا ما هو محفوظ فى صدورنا المخلوقة ولا ما هو مكتوب فى الاوراق المصنوعة وتابعه ابن حزم فى الفصل وحاشا ان يقول الامام احمد ان ما نقرأه بالسنتنا ونكتبه فى مصاحفنا هو عين كلام الله القديم ومن استقرأ كلام الامام احمد بن حنبل وجده انه لم يزد على ان القرآن كلام الله غير مخلوق واعلن بذلك جهارا ردًّا على الجهمية و توقف عن القول لفظى بالقرآن مخلوق وانكر على من نسب اليه هذا القول لئلا يكون ذريعة الى القول بخلق القرآن والحنابلة زادوا على ما قال الامام الامام احمد ونسبوا اليه ما لم يقله وانما قال القرآن كلام الله غير مخلوق ولم يقل ولم يقل ولم يقل ان ما نقرأه ونسمعه ونكتبه هو عين كلام الله القديم ولم يقل ان كلام الله القديم القائم بذاته سبحانه هو بعينه قام بالسنتنا وحلّ فى صدورنا ومصاحفنا ثم جاء الامام الاشعرى وفصّل

القول فيه وسلك الاشعري في تحقيق هذه المسألة مسلك الامام ابي حنيفة وقسّم الكلام الى اللفظي والنفسي فقال
ان القرآن كلام الله قديم غير مخلوق لكن له وجودات ومراتب فمن حيث انه معنى نفسي قائم بالحق سبحانه قديم
غير مخلوق ومن حيث انه قائم بالالسنة الكونية ومحفوظ في الصدور الحادثة ومكتوب في الاوراق المصنوعة
في المعامل - حادث ومخلوق وان القرآن قرآن في جميع هذه المراتب لا يجوز نفيه ولا انكاره ، والامام الهمام
ابي حنيفة هو اول كلام رفع الحجاب عن حقيقة هذه المسألة وفرّق بين ما قام بالحق وما قام بالخلق ثم تابعه
اهل الحق وكل ما قاله الاشعري في ذلك هو شرح لقول الامام ابي حنيفة واما قول السلف في ذلك فالمنقول
عنهم ان الله تعالى يتكلم بحرف وصوت لا يشبهان حروف العبد واصواته وانه سبحانه لا يتكلم بصوت و
حرف كحرفنا وصوتنا بل يتكلم بصوت وحرف يليقان به وقالوا ان القرآن كلام الله غير مخلوق - ولم يزيدوا
عليه ولم يرد عنهم انهم قالوا ان تلك الحروف والاصوات مع توالیها وتعاقبها كانت ثابتة في الازل قائمة
بذات الباري سبحانه وان ما يُسمَع من اصوات القراء هو نفس كلام الله فالحنابلة نسبوا الى الامام احمد
والى السلف ما لم يقله ولم يقولوا والامام احمد وسائر السلف مُبرَّؤن ومنزهون عن ان يقولوا ان
ما يُسمَع من اصوات القراء المرجع وغيرهم هو نفس كلام الله القديم ولا شك ان هذا القرآن منزل من الله
عز وجل لكن لما انزله من جناب قدسه انزله في لباس الحدوث وكسوة الامكان فالحدوث يرجع الى
هذه الحلة والكسوة لا الى المعنى القدسي الذي قام برب الخليقة فثبت ان قول الامام ابي حنيفة هو مذهب
الصحابة والتابعين وسائر السلف الصالحين والائمة المجتهدين وهو مذهب الامام احمد بن حنبل والامام
الاشعري شارح لقول الامام ابي حنيفة وهو وافق له لفظا ومعنى والله سبحانه وتعالى اعلم وعلمه اتم واحكم
ولذا قال الامام ابو بكر الباقلاني ان الحرف والصوت اداة لقراءتها الكلام القديم لا ان الحرف والصوت نفس
الكلام القديم (كذا في الانصاف ص ١١٩) وانما يُفهَم الكلام القديم ويُسمَع بالحروف المنظومة كذا في الانصاف ص ١٢١

الحجة للمعتزلة والجواب عنها

قال الامام ابو بكر الباقلاني رح - فان قالوا اجمعنا على ان القرآن سور والسور آيات والآيات
كلمات والكلمات حروف واصوات وجميع ذلك يدل على كونه محدثا مخلوقا قالوا ان السور معدودة محسوبة
لها اول وآخر وكذلك الآيات والحروف وما دخله الحصر والعد وكان له اول وآخر فهو مخلوق -

والجواب

عن هذه الشبهة ان ما ذكرتم من الحصر والتحديد والتبعيض والحروف والاصوات فجميع ذلك راجع الى
تلاوة المخلوقين دون كلام الله تعالى الذي هو صفة من صفات ذاته لان جميع ما ذكرتم يحتاج الى مخارج من لسان
وشفتين وحلق والله يتعالى ويتنزه عن جميع ذلك بل نقول ان كلامه صفة له قديمة لا يحتاج فيه الى اداة من
صوت او حرف او مخرج يتعالى عن ذلك علوا كبيرا. وكذلك ما ذكرتم من الحصر والعدد والاول والآخر فان
ذلك راجع الى تلاوة المخلوقين لكلامه وكتبهم لكلامه دون كلامه الذي هو صفة ولانه تعالى قال قل لو كان
البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا - وقال تعالى ولو ان ما في الارض
من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله ان الله عزيز حكيم ويتلوا التالي منا عن غيبنا
فالمحصور والمعدود والمحدود الذي يتصف باول وآخر صفاتنا فاما صفته التي هي كلامه على الحقيقة فلا

فلا یجوز ان تتقدم علیہ ولا تتأخر عنہ فاعلم هذا المجملة وتحققها تسلم من ضلالة الفریقین وتخلص من جهل الطائفتین کذا فی الانصاف ص۴۸ و ص۸۹ ۔

باب کلام الرب مع جبریل ونداء الله الملائکة

ای فی بیان ما جاء فیهما ۔ والمقصود بهذا الباب ایضا اثبات کلام الله تعالی مع جبریل الامین واثبات نداء الله تعالی الملائکة الکرام واسماعه ایاهم فیسمعون کلامه القدیم القائم بذاته الذی لا یشبه کلام المخلوقین اذ لیس بحروف ولا تقطیع ولیس من شرطه ان یکون بلسان وشفتین و آلات وحقیقته ان یکون مسموعا ومفهوما ولا یلیق بالباری تعالی ان یستعین فی کلامه بالجوارح والادوات (ع) والظاهر ان المقصود بهذا الباب اثبات الحرف والصوت فی کلام الرب سبحانه فان النداء لا بد له من حرف وصوت وکذلک تلقی آدم کلمات الرب سبحانه لم یکن الا بالحرف والصوت وقد تقدم الجواب عنه ۔

باب قوله تعالیٰ انزله بعلمه والملائکة یشهدون

المقصود به بیان ان القرآن کلام الله غیر مخلوق منزل من الله تعالی یوصف بالنزول ولکن نزوله حادث قال ابن بطال المراد بالانزال افهام العباد معانی الفروض التی فی القرآن ولیس انزاله کانزال الاجسام المخلوقة لان القرآن لیس بجسم ولا مخلوق انتهی ولا یبعد ان یکون غرض البخاری بیان جواز اسناد الانزال الی الله تعالی وانه یجوز اطلاق المُنزَل (الفتح الرباع) علی القرآن بالمعنی الذی یلیق بکلام الله تعالی فان القرآن لیس من جنس الاجسام حتی یکون نزوله کنزولها فان الانزال بمعنی الانتقال من علو الی سفل یختص بالاجسام ولا یخفی انه یستحیل انتقال الکلام القدیم ومزایلته عن الحق سبحانه فلعل البخاری اشار بالآیات والاحادیث الی ان الانزال والتنزیل لا یختصان بالاجسام لما قد صرح فی الآیة بتنزل الامر وهو دال علی ان المراد بنزول الله نزول امره قال الامام ابو بکر الباقلانی یجب ان یعلم ان کلام الله تعالی منزل علی قلب النبی صلی الله علیه وسلم نزول اعلام وافهام لا نزول حرکة وانتقال والتفصیل فی کتابه الانصاف ص۹۶ ۔ وایضا فی کتاب الارشاد ص۱۳۵ لامام الحرمین ۔ والاظهر ان غرض البخاری بهذه الترجمة بیان ان القرآن منزل من الله لفظا ومعنی وان هذه الحروف والکلمات کلها منزلة من الله تعالی انزلها الله تعالی علی لسان جبریل علی قلب سیدنا محمد صلی الله علیه وسلم ولیست بمخلوقة کما زعم الجهمیة والمعتزلة قال الشیخ اسماعیل الحقی المتوفی سنة ۱۱۳۷ھ فی تفسیر قوله تعالی وانه لتنزیل رب العالمین نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین ۔ اعلم ان القرآن کلام الله وصفته القائمة به تکسا ه الالفاظ بالحروف العربیة ونزله علی جبریل وجعله امینا علیه لئلا یتصرف فی حقائقه ثم نزل به جبریل کما هو علی قلب محمد صلی الله علیه وسلم کما قال

علےٰ قلبك اى تلاوة عليك يا محمد حتى وعيته فخص القلب بالذكر لانه محل الوعى والتثبيت ومعدان الوحى والالهام وليس شئ فى وجود الانسان يليق بالخطاب والفيض غيره وهو عليه السلام مختص بهذه الرتبة العلية والكرامة السنية من بين سائر الانبياء فان كتبهم منزلة فى الالواح والصحائف جملة واحدة علے صورهم لا علے قلوبهم كمافى التاويلات النجمية قال فى كشف الاسرار الوحى اذا نزل بالمصطفى عليه السلام نزل بقلبه اولا لشدة تعطشه الى الوحى ولا ستغراقه به ثم انصرف من قلبه الى فهمه وسمعه وهذا تنزل من العلو الى السفل وهو رتبة الخواص واما العوام فانهم يسمعون اولا فينتزل الوحى علے سمعهم ولا ثم علے فهمهم ثم علے قلبهم وهذا ترق من السفل الى العلو وهو شان المريدين واهل السلوك فشتان ما بينهما - كذا فى روح البيان صـ ۳۰۶ ج ۶ -

وقال الشيخ زادة فى حاشية علے تفسير البيضاوى القرآن كلام الله وصفته القائمة به كساه كسوة الالفاظ المركبة من الحروف العربية ونزله الى جبريل وجعله امينا عليه لئلا يتصرف فى حقائقه ثم نزل به كما هو علے قلب رسول الله صلے الله عليه وسلم ليتعرفه ويتخلق بخلقه ويتنور بانواره ويتحلى بحقائقه فيفهمه ويتمكن من تفهيمه لغيره فهو عليه افضل الصلاة والسلام مختص بهذه الرتبة العلية والكرامة السنية من سائر الانبياء فان كتبهم انزلت عليهم بالالواح والصحائف جملة واحدة فهى منزلة علے صورهم وظاهرهم لا علے قلوبهم انتهى كلامه صـ ۴۸۹ ج ۳

وقال العلامة الآلوسى القول الراجح ان الالفاظ منه عز وجل كالمعانى لا مدخل لجبريل عليه السلام فيها اصلا وكان النبى صلے الله عليه وسلم يسمعها ويعيها بالقوى الرهبية قدسية لاكسماع البشر باجاسة عليه السلام وينفعل عنه ذلك قواه البشرية ولذا يظهر علے جسده الشريف صلے الله عليه وسلم ما يظهر من برحاء الوحى - آه كذا فى روح المعانى صـ ۱۰۹ ج ۱۹ -

باب قول الله تعالى يريدون ان يبدلوا كلام الله - انه لقول فصل وما هو بالهزل

المقصود من هذه الترجمة بيان القرآن كلام الله غير مخلوق لا يقدر احد علے تبديل ما اراد الله بكلامه وانه لقول فصل وما هو بالهزل كالمخلوق الحادث اعلم ان ههنا امرين الاول كلام الله وهو صفة له تعالے لا يقدر احد علے تغييرها وتبديلها وكيف وان العبد لا يقدر علے تغيير صفاته وتبديل سماته فانى له ان يقدر علے تبديل صفة الله تعالے والثانى فعل العبد وهو قراءته لكلامه تعالے والزيادة فيه والنقص فهذا فعل العبد يمكن فيه التغيير والتبديل وفعل العبد يرد علے كلام الله تعالے فالمورد محفوظ عن التغيير والتبديل والمتغير والمتبدل انما هو الوارد وهو فعل العبد وهو قراءته وتفسيره وتاويله او تحريفه -

وقال ابن بطال اراد البخارى بهذه الترجمة واحاديثها ما اراد فى الابواب قبلها ان كلام الله صفة قائمة به وانه لم يزل متكلما ولا يزال - وقال الحافظ ابن حجر والذى يظهر لى ان غرضه ان كلام

علـه یعنی کلام خداوندی قرآن کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ اللہ تعالےٰ جب چاہتا ہے کلام کرتا ہے اور جس وقت چاہتا ہے حسب ضرورت بندوں کی تعلیم اور حسب موقع کلام کرتا ہے - ۱۲ منہ -

الله لا يختص بالقرآن فانه ليس نوعا واحدا وانه وان كان غير مخلوق وهو صفة قائمة به فانه يلقيه على من يشاء من عباده بحسب حاجتهم فى الاحكام الشرعية وغيرها من مصالحهم قال واحاديث الباب كالمصرحة بهذا المراد كذا فى الفتح ص۳۸۸ ج۱۳ والارشاد ص۴۳ ج۱۰

(قلت) والاظهر ان يقال ان مراده بهذه الترجمة ان كلام الله مطلقا سواء كان قرآنا او غير قرآن قديم غير مخلوق ينزل منه على حسب حاجات العباد كما نزل الوعد بفتح خيبر فى الحديبية وذلك لانه محفوظ عن التغير والتبدل وانه لقول فصل منزه من الهزل وما كان كذلك فهو قديم غير مخلوق وانما يتغير ويتبدل تلفظنا وقراءتنا فهو فعلنا حادث مخلوق كذا وانتنا

حديث الاذاية والدهر

قوله قال الله تعالى يؤذينى ابن آدم يسب الدهر وانا الدهر بيدى الامر اقلب الليل والنهار الغرض منه هنا اثبات اسناد القول اليه تعالى وهو من الاحاديث القدسية - اعلم ان الكلام هنا على امرين (احدهما) نسبة الايذاء الى الله عز وجل (والثانى) النهى عن سب الدهر - اما الايذاء فقد جاء فى التنزيل العزيز ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله فى الدنيا والآخرة واعد لهم عذابا مهينا واجمع العلماء على ان الله تعالى منزه عن ان يصل اليه الاذى ، وانما هذا من التوسع فى الكلام فقوله يؤذينى معناه ان ينسب الى مالا يليق بشانى ويصفنى بما يقتضى النقص وهذا هو معنى الشتم فى حقه تعالى فان الشتم توصيف الشئ بما هو ازراء ونقص - فاثبات الولد لله سبحانه شتم له واى شتم فوق هذا لان الولد يكون جزء للوالد ومماثلا له فى الذات والصفات والله منزه عن ذلك كله وقيل المراد بقوله يؤذون الله - يؤذون اولياءه كقوله تعالى واسئل القرية اى اهلها -

واما الامر الثانى

وهو النهى عن سب الدهر ومعنى قوله (انا الدهر) فمعنى النهى عن سبه هو ان من اعتقد انه الفاعل للمكروه فسبه اخطأ فان الله هو الفاعل فاذا سببتم من انزل ذلك بكم رجع السب الى الله وقوله انا الدهر قال الخطابى معناه انا صاحب الدهر ومدبر الامور التى ينسبونها اليه فمن سبه من اجل انه فاعل هذه الامور عاد سبه الى ربه الذى هو فاعلها وانما الدهر زمان جعل ظرفا لمواقع الامور وكانت عادتهم اذا اصابهم مكروه اضافوه الى الدهر فقالوا بؤسا للدهر وتبا للدهر وقال ابن ابى جمرة لا يخفى ان من سب الصنعة فقد سب صانعها فمن سب الليل والنهار اقدم على امر عظيم بغير معنى وقال من نسب شيئا من الافعال الى الدهر حقيقة ومن جرى هذا اللفظ على لسانه غير معتقد لذلك فليس بكافر لكنه يكره له ذلك لتشبهه باهل الكفر فى الاطلاق وهو نحو التفصيل المذكور فى قولهم مطرنا بنوء كذا - وقال عياض زعم من لا تحقيق عنده ان الدهر من اسماء الله تعالى وهو غلط فان الدهر مدة زمان الدنيا -

قال الامام ابو بكر بن فورك اعلم ان الله تعالى لا يجوز ان يوصف بانه دهر على الحقيقة وانما

هذا المثل واصله ان العرب فی الجاهلية كانت تقول اصابنی الدهر فی مالی هكذا ونالتنی قوارع الدهر ومصائبه فيضيفون كل حادث يحدث مما هو جار بقضاء الله وقدره وخلقه وتقديره من مرض وصحة وغنی وفقر وحياة وموت الی الدهر ويقولون لعن الله هذا الدهر والزمان وقد يسمی الدهر المنون والزمان ايضا لانه جالب المنون عندهم والمنون المنية - وقد قال سبحانه نتربص به ريب المنون ای ريب الدهر وحوادثه وكانت العرب تقول لا القاك آخر المنون ای آخر الدهر وقد اخبر سبحانه عن اهل الجاهلية بما كانوا عليه من نسبة اقدار الله وافعاله الی الدهر فقال - وقالوا ما هی الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر فقال صلی الله عليه وسلم لا تسبوا الدهر ای اذا اصابتكم المصائب فلا تنسبوها اليه فان الله هو الذی اصابكم بها لا الدهر وانكم اذا سببتم الدهر وفاعل ذلك ليس هو الدهر وقع السب علی فاعل ذلك وهو الله تعالی الا تری ان الرجل منهم اذا اصابته جائحة فی مال او ولد او بدن سب فاعل ذلك وتوهمه الدهر فكان المسبوب هو الله جل ذكره انتهی - كذا فی مشكل الحديث ص۹۴ وص۹۵ -

حديث السآمة والملال

ومما يناسب حديث الاذابة - ذكر حديث السآمة والملال وهو قوله مَهْ عليكم ما تطيقون فوالله لا يمل الله حتی تملوا وفی لفظ لا يسأم الله تعالی حتی تسأموا معناه انه لا يترك الثواب مالم يتركوا العمل واما الملل الذی هو كراهة الشئ والاستثقال به ونفور النفس عنه والسآمة منه فمحال فی حقه تعالی لانه يقتضی تغيره وحلول الحوادث فی حقه - كذا فی دفع شبهة التشبيه ص۵۵ - وقال الامام الخطابی رحمه الله الملال لا يجوز علی الله سبحانه بحال ولا يدخل فی صفاته بوجه وانما معناه انه لا يترك الثواب والجزاء علی العمل مالم تتركوه وذلك لان من مَلَّ شيئا تركه فكنی عن الترك بالملال الذی هو سبب الترك وفيه وجه آخر - وهو ان الله عز وجل لا يتناهی حقه عليكم فی الطاعة حتی يتناهی جهدكم قبل ذلك فلا تكلفوا ما لا تطيقونه من العمل كنی بالملال عنه لان من تناهت قوته فی امر عجز عن فعله وتركه كذا فی كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقی ص۲۸۳

وقال الهروی معناه لا يقطع عنكم فضله حتی تملوا سؤاله فتزهدوا فی الرغبة اليه

حديث النزول

قوله يتنزل ربنا كل ليلة الی السماء الدنيا اعلم انه قد جاء النزول منسوبا الی الله عز وجل فی هذا الحديث وفی احاديث كثيرة فاستدل بهذا الحديث ونحوه من اثبت الجهة وهی جهة العلو وانكر ذلك الجمهور لان القول بذلك يفضی الی التحيز والحركة والنقلة والتغير تعالی الله عن ذلك وقد اختلف فی معنی النزول علی اقوال فمنهم من حمله علی ظاهره وهم المشبهة - قال ابن الجوزی قال ابن حامد انما ينزل بذاته بانتقال قلت هذا كلام فی ذات الله تعالی بمقتضی الحس كما يتكلم فی الاجسام كذا فی دفع شبهة التشبيه ص۲۵

ومنهم من انكر صحة الاحاديث الواردة في ذلك جملة وهم الخوارج والمعتزلة وهو مكابرة والعجب انهم اوّلوا ما في القرآن من نحو ذلك وانكروا ما في الحديث اما جهلا واما عنادا ومنهم من فوّض فيه مؤمنا به على طريق الاجمال منزها الله تعالى عن الكيفية والتشبيه ومنهم من اوّله على وجه يليق به تعالى مستعمل في كلام العرب صار فاله عن ظاهره المستحيل على الله تعالى الواجب تنزيهه عنه لان النزول انتقال من مكان الى مكان وهو محال على الله عز وجل. قال البيضاوي لما ثبت بالقواطع انه سبحانه منزه عن الجسمية والتحيز امتنع عليه النزول على معنى الانتقال من موضع الى موضع اخفض منه فالمراد دنو رحمته اي ينتقل من مقتضى صفة الجلال التي تقتضي الغضب والانتقام الى صفة الكرم التي تقتضي الرأفة والرحمة آه. وقد ثبت في اللغة ان النزول على وجهين نزول حركة ونزول احسان وبركة فان من اعطاك قد نزل اليك الى درجة النيل المحبوبة عندك عن درجة المنع المكين وهذا عندك كانه نزل فخوذه لك عن حال البعضاء والاعراض عنك وهو نزول حقيقة في بابه كما ان نزول المرء عن الجبل الى السفح حقيقة في بابه الا ترى الى قول عنترة سه

ولقد نزلت فلا تظني غيره ❊ مني منزلة المحب المكرم

وايضا لو كان النزول صفة لذاته تعالى لزم تجددها كل ليلة وتعددها والاجماع منعقد على ان صفاته قديمة فلا تجدد ولا تعدد تعالى الله عما يصفون. وقد حكى ابو بكر بن فورك ان قوله صلى الله عليه وسلم ينزل الله الى السماء ضبطه بعض المشائخ بضم اوله على حذف المفعول اي ينزل ملكا ويقويه حديث النسائي عن ابي هريرة وابي سعيد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يمهل حتى يمضي شطر الليل الاول ثم يأمر منادياً يقول هل من داع فيستجاب له الحديث وصححه عبد الحق بل هذا الحديث يعين ان الاسناد مجازي في صيغ الثلاثي من روايات الحديث كذا في حاشية كتاب الاسماء والصفات ص۴۴۹.

ولذا قال شيخ الاسلام زكريا الانصاري قوله يتنزل ربنا معناه يتنزل ملك بامر ربك. وقال امام الحرمين. الوجه. في حديث النزول حمل النزول وان كان مضافا الى الله تعالى على نزول الملائكة المقربين.

ونظير ذلك قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله معناه انما جزاء الذين يحاربون اولياء الله ولا يبعد حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه ومما يتجه في تاويل الحديث ان يحمل النزول على اسباغ الله نعمائه على عباده مع تماديهم في العدوان واصرارهم على الطغيان وذهولهم في الليالي عن تدبر آيات الله. يتذكر ما هم بصدده من امر الآخرة وقد يطلق النزول في حق الواحد منا على ارادة التواضع فيقال نزل الملك عن كبريائه الى الدرجة الدنيا اذا حلم على رعيته وانحط من سطوته مع تمكنه من تشديد الوطأة عليهم ومن الدليل على ان النزول ليس من شرطه الانتقال اطلاق النزول مضافا الى القرآن مع العلم باستحالة انتقال الكلام كذا في الارشاد ص۱۶۱.

قال الامام البيهقي قد اختلف العلماء في قوله ينزل الله فسئل ابوحنيفة عنه فقال

ينزل بلا كيف وقال حماد بن زيد نزوله اقباله وقال بعضهم ينزل نزولا يليق بالربوبية من غير ان يكون نزوله مثل نزول الخلق بالتجلي والتملي لانه جل جلاله منزه عن ان تكون صفاته مثل صفات الخلق كما كان منزها عن ان تكون ذاته مثل ذات الغير فمجيئه واتيانه و نزوله على حسب ما يليق بصفاته من غير تشبيه وكيفية والله اعلم۔ كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ٤٥٧ ۔ وقال صدر الاسلام البزدوي ليس المراد به نزول انتقال بل المراد به اتصال اثر الشيء بالشيء يقال نزل به المرض ونزل الى سخطة فلان ونزل الى غضب فلان فالمراد به اتصال اثر غضبه فكذلك معنى قوله ان الله ينزل الى سماء الدنيا اى يتصل آثار قدرته وآثار رحمته وآثار غضبه الى السماء الدنيا كذا في اصول الدين صـ٢٧ للبزدوي۔

والحاصل ان النزول كما يكون في الاجسام يكون في المعاني فالنزول في الحديث محمول على النزول المعنوي وهو نزول رحمته وعنايته الى الارض في ذلك الوقت او نزول امره وحمل حماد بن زيد النزول في الحديث على معنى الاقبال والمراد به اقباله على اهل الارض بلطفه ورحمته واوّل ابن حزم النزول بانه فعل يفعله الله تعالى في السماء الدنيا كالفتح لقبول الدعاء وان تلك الساعة من مظان القبول والاجابة والمغفرة للمجتهدين والمستغفرين والتائبين وهذا معهود في اللغة تقول نزلت عن حقي لفلان بمعنى وهبته له والدليل على انه صفة فعل لا صفة ذات تعليقه بوقت محدود فان رسول الله صلى الله عليه وسلم علّق التنزل المذكور بوقت محدود۔ ومن لم يزل لا يتعلق بالزمان فصح انه فعل حادث۔

وايضا ان ثلث الليل مختلف في البلاد باختلاف المطالع والمغارب فصح ضرورة انه فعل يفعله ربنا تعالى في ذلك الوقت لاهل كل افق انتهى قال ابن الجوزي ومن المشبهة من قال ان الله تعالى يتحرك اذا نزل وما يدري ان الحركة لا تجوز على الله تعالى وقد حكوا ذلك عن الامام احمد وهو كذب عليه ولو كان النزول صفة ذاتية لذاته كانت صفته كل ليلة تتجدد وصفاته قديمة كذاته انتهى صـ٤٧ ۔ وقال ابن العربي في العواصم مجيبا للمشبهين فيقال لهم على ما تقولون انه يفرح و يمشي ويمرض ويهرول ويأتي فهل يجوع ويعطش ويمشي ويمرض ويحتاج ويعرى فان قالوا لا قلنا فقد قال عبدي مرضت فلم تعدني جعت فلم تطعمني عطشت فلم تسقني وفي رواية استكسيتك فلم تكسني فيقول وكيف يكون ذلك وانت رب العالمين يقول كان ذلك بعبدي فلان ولو فعلت به ذلك لوجدتني عنده في حديث طويل هذا معناه فان قالوا لا نقول بهذه لانها آفات وهذه صفات قلنا لهم بل هي جوارح وادوات وهي كلها نقص وآفات فان هذه الجوارح كلها انما وضعت للعبد جبلة لنقصه يتوسل ويتوصل بها الى قصده ومن له الحول والقوة انما هو اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فلا آلة عنده ولا جارحة فكما اضاف هذه الالفاظ الجوارحية عنده الى نفسه كذلك اضاف البيت والدار اليه فهل بيته الذي هو الكعبة على قدره او اكبر منه وهل يدخله امره وداره هل يسكنها الارض كلها لله والمساجد لله والكعبة بيت الله والجنة دار الله واذا اراد الله ان يشرف بيتا ودارا او آدم او عيسى قال انه منه وله وبيده۔ والاضافة واحدة والكل صحيح المعنى حق۔ انتهى هذا كله ملخص من التحالة

المحية بالذات للشيخ الخضر الشنقيطي رحمه الله من ص٣٠١ الى ص٣٠٨ ۔

قال التقي السبكي روى الحسن بن اسماعيل الضراب في كتابه الذي صنفه في فضائل مالك قال حدثنا عمر بن الربيع ثنا ابو اسامة ثنا ابن ابي زيد عن ابيه عن حبيب كاتب مالك قال سئل مالك بن انس عن قول النبي صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة الى السماء الدنيا قال ينزل امره كل سحر واما هو فهو دائم لا يزول وهو بكل مكان كذا في السيف الصقيل ص١١٢ للسبكي رحمه الله وقوله بكل مكان معناه ان قدرته وسلطانه في كل مكان لا ان ذاته سبحانه في كل مكان والله اعلم

وقال القاضي ابو يعلى ۔ النزول صفة ذاتية ولا نقول نزوله انتقال وهذا مغالط ومنهم من يقول يتحرك اذا نزل وما يدري ان الحركة لا تجوز على الله تعالى وقد حكوا عن الامام احمد ذلك وهو كذب عليه ولو كان النزول صفة ذاتية لذاته كانت صفته كل ليلة تتجدد وصفاته قديمة كذاته كذا في دفع شبهة التشبيه ص٤٢ لابن الجوزي ۔ وقد تقدم هذا الكلام سابقا ايضا فاحفظه

قال الامام ابو بكر بن فورك رحمه الله انا وجدنا لفظة النزول في اللغة مستعملة على معان مختلفة ولم تكن هذه اللفظة مما يخص امرا واحدا حتى لا يمكن العدول عنه الى غيره بل وجدناها مشتركة المعنى واحتمل التاويل والتخريج والترتيب فمن ذلك النزول[1] بمعنى الانتقال وذلك في قوله سبحانه وانزل من السماء ماء طهورا على معنى النقلة والتحويل ومن ذلك[2] النزول بمعنى الاعلام كقوله عز وجل نزل به الروح الامين على قلبك اي اعلم به الروح الامين محمدا صلى الله عليه وسلم والنزول[3] ايضا بمعنى القول والعبارة وذلك في قوله عز وجل سانزل مثل ما انزل الله والنزول[4] ايضا بمعنى الاقبال على الشئ وذلك هو المستعمل في قولهم والجاري في عرفهم وهو انهم يقولون ان فلانا اخذ بمكارم الاخلاق ثم نزل منها الى سفسافها اي اقبل منها الى ردیها ومثله في نقصان الدرجة والمرتبة لانهم يقولون نزلت منزلة فلان عند فلان عما كانت عليه الى ما دونها اذا انحط قدره عنده ويقال نزل فلان عن رأيه ومن ذلك[5] ايضا النزول بمعنى نزول الحكم ومن ذلك قول الناس كنا في عدل وخير حتى نزل بنا بنو فلان اي حكمهم وكل ذلك في معنى النزول متعارف بين اهل اللغة غير مدفوع عندهم اشتراك معناه ۔ والمعهود بين اهل اللغة ان اللفظ اذا كان مشترك المعنى وجب الترتيب واضافة ما يليق في المذكور المضاف اليه على حسب ما يليق به الا ترى انه اذا اضيف الى السكينة لم يكن حركة ولا نقلة كما قال تعالى هو الذي انزل السكينة في قلوب المؤمنين واذا اضيف الى الكلام نحو قوله تعالى انا انزلناه في ليلة مباركة لم يكن ايضا تفريغ مكان وشغل مكان لان انزال القرآن ليس هو على معنى النقل والتحويل لاستحالة الانتقال على الكلام واذا اريد به الحكم وتغير المرتبة فكذلك ۔ واذا كان كذلك كان ما وصف به الرب جل ذكره من النزول محمولا على بعض هذه المعاني التي لا تقتضي له ما لا يليق بنعته من ايجاب حدث يحدث في ذاته وتغيير يلحقه او نقص تمثيلا وتحديدا وهو ان يكون على احد وجوه من المعاني اما ان يراد به اقباله على اهل الارض بالرحمة والاستعطاف بالتذكير والتنبيه الذي يلقي في قلوب اهل الخير منهم من اسعده بتوفيقه لطاعته حتى يزعجهم الى الجد والانكماش في التوبة والانابة والاقبال على الطاعة ووجدنا الله عز وجل قد خص بالمدح المستغفرين

بالاسحار وقال فی وصفہم ایضا کانوا قلیلا من اللیل ما یہجعون و بالاسحار ھم یستغفرون ۔ وقال تعالےٰ والمستغفرین بالاسحار فیحتمل ان یکون ذلک ھو المراد به و ھو الاخبار عما یظھر به من الطافه و معونته و تائیده لاھل و لایته فی مثل ھذا الوقت بالزواجر التی یقیمہا فی نفوسہم والمواعظ التی تنبہھم بقوۃ الترغیب والترھیب ویحتمل ان یکون ذلک فعلا یظھرہ بامرہ فیضاف الیه کما یقال ضرب الامیر اللص ونادی الامیر فی البلد الیوم وانما امر بذلک فیضاف الیه علےٰ معنی انه من امرہ ظھر و بامرہ حصل ونظیر ذلک قوله عز وجل فی قصة قوم لوط فطمسنا اعینہم وکان الطمس للاعین من الملائکة بامر اللہ عز وجل واذا کان ذلک محتملا فی اللغة لم ینکر ان یکون اللہ عز وجل ملائکة یأمرھم بالنزول الی السماء الدنیا بہذا النداء والدعاء فیضاف ذلک الی اللہ عز وجل علی الوجه الذی یقال ضرب الامیر اللص ونادی فی البلد وقد روی لنا بعض اھل النقل ھذا الخبر عن النبی صلے اللہ علیه وسلم بما یؤید ھذا الباب و ھو بضم الیاء من یُنزِلُ و ذکر انه قد ضبطه عمن سمعه عنه من الثقات الضابطین واذا کان ذلک محفوظا مضبوطا کما قال فوجہه ظاھر وقد روی لنا عن الامام الاوزاعی رحمه اللہ تعالےٰ انه سئل عن ھذا الخبر فقال یفعل اللہ ما یشاء و ھذا اشارۃ منه الی ان ذلک فعل یظھر منه عز وجل وروی عن مالک بن انس انه قال فی ھذا الخبر ینزل امرہ فی کل شئ و اما ھو جل ذکرہ فہو دائم لا یزول ولسنا ننکر تسمیة اللہ تعالےٰ باسماء افعاله اذا ورد التوقیف بہا کسائر ما یسمی به لاجل الفعل مثل قوله تعالےٰ والسماء بنیناھا بایید وقوله تعالےٰ فدمدم علیہم ربہم وقوله تعالےٰ ودمرنا ما کان یصنع فرعون وقومه وقد ورد به الخبر الصحیح الذی لا یمکن دفعه وکان حجة فی اطلاق التسمیة ۔ والنظر یقتضی نفی ما لا یلیق به فوجب حمله علےٰ ما یصح فی وصفه من بعض الوجوہ التی ذکرناھا انتہی کلام الامام ابن فورک فی مشکل الحدیث ملخصا ومختصرا راجعه من ص۵۸ الی ص۶۴ وایضا ص۱۸۸ و ص۱۸۹ ۔

وخلاصة الکلام

انه لیس المراد بالنزول معنی النقلة والتحول من مکان الی مکان بل المراد به اظہار فعل و تدابیر فی عبادہ یسمیه نزولا والمراد به اظہار رحمته لہم واجابته لدعائہم ویحتمل ان یکون المراد نزول الملائکة بامرہ فیضاف الیه النزول علےٰ معنی انه وقع بامرہ والحمل علےٰ المعنی الذی یلیق لشانه اولی من الحمل علےٰ ما لا یلیق به کذا فی مشکل الحدیث ص۱۸۸ و ص۱۸۹ ۔

قوله انت نور السموات والارض ای علےٰ الوجه الذی یصح فی وصفه انه نور لا علےٰ معنی اثباته نورا مضیئا ذا شعاع ۔ کذا فی مشکل الحدیث لابن فورک ص۱۴۲ ۔

وقال الحلیمی النور ھو الہادی لا یعلم العباد الا ما علمہم ولا یدرکون الا ما یسر لہم ادراکه فالحواس والعقل فطرته وخلقه وعطیته وقال ابو سلیمان ولا یجوز ان یتوھم ان اللہ سبحانه وتعالےٰ نور من الانوار فان النور تضادہ الظلمة وتعاقبه فتزیله وتعالی اللہ ان یکون له ضد او ند ۔ کذا فی کتاب الاسماء والصفات ص۸۱ ۔

وقال الامام الغزالی النور هو الظاهر الذی به کل ظهور فان الظاهر فی نفسه المظهر لغیره یسمی نورا ومهما قوبل الوجود بالعدم کان الظهور لا محالة للوجود ولا ظلام اظلم من العدم فالبریٔ من ظلمة العدم بل عن امکان العدم والمخرج کل الاشیاء من ظلمة العدم الی ظهور الوجود جدیر بان یسمی نورا فالوجود نور فائض علی الاشیاء کلها من نور ذاته فهو نور السموات والارض وکما انه لا ذرة من نور الشمس الا وهی دالة علی وجود الشمس المنورة فلا ذرة من موجودات السموات والارض وما بینهما الا وهی بجواز وجودها دالة علی وجوب وجود موجدها وما ذکرناه فی معنی الظاهر یفهمک معنی النور ویغنیک عن التعسفات المذکورة فی معناه۔ اھ کذا فی المقصد الاسنی ص۹۲

حدیث قیام الرحم والاخذ بحقو الرحمٰن

قوله خلق الله الخلق فلما فرغ منه ای اتمه وقضاه وهو لا یشغله شان عن شان قامت الرحم وزاد فی تفسیر سورة القتال قامت الرحم فاخذت بحقو الرحمن قال ابن ابی جمرة یحتمل ان یکون المراد بالخلق جمیع المخلوقات ویحتمل ان یکون المراد به المکلفین وهذا القول یحتمل ان یکون بعد خلق السموات والارض ویحتمل ان یکون بعد کتابتها فی اللوح المحفوظ ولم یبرز بعد الا اللوح ویحتمل ان یکون بعد انتهاء خلق ارواح بنی آدم عند قوله الست بربکم لما اخرجهم من صلب آدم علیه السلام مثل الذر وقوله فقامت الرحم فقالت قال ابن ابی جمرة یحتمل ان یکون بلسان الحال وان یکون بلسان القال علی الحقیقة والاعراض یجوز ان تتجسد وتتکلم باذن الله قولان مشهوران والثانی ارجح قال القرطبی وقوله قامت الرحم فقالت یحمل علی احد وجهین احدهما ان یکون الله اقام من یتکلم عن الرحم من الملائکة فیقول ذلک وکانه وکل بهذه العبادة من یناضل عنها ویکتب ثواب من وصلها ووزر من قطعها کما وکل الله بسائر الاعمال کراما کاتبین وبمشاهدة اوقات الصلوات ملائکة متعاقبین وثانیهما ان ذلک علی جهة التقدیر والتمثیل المفهم للاعیاء وشدة الاعتناء فکانه قال لو کانت الرحم ممن یعقل ویتکلم لقالت هذا الکلام کما قال تعالی لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرأیته خاشعا متصدعا من خشیة الله ثم قال وتلک الامثال نضربها للناس لعلهم یتفکرون۔ وقوله فقالت هذا مقام العائذ بک من القطیعة مقصود هذا الکلام الاخبار بتاکد امر صلة الرحم وان الله سبحانه قد نزلها بمنزلة من استجار به فاجاره وادخله فی ذمته وخفارته (ای ذمامه) واذا کان کذلک فجار الله غیر مخذول وعهده غیر منقوض ولذلک قال مخاطبا للرحم اما ترضین ان اصل من وصلک واقطع من قطعک وهذا کما قال علیه الصلاة والسلام ومن صلی الصبح فهو فی ذمة الله تعالی فلا یطلبنکم الله من ذمته بشیٔ فانه من یطلبه بذمته بشیٔ یدرکه ثم یکبه فی النار علی وجهه کذا فی تفسیر سورة القتال من تفسیر الامام القرطبی ص۲۴۸ ج ۱۶۔

الکلام علی الحقو

الحقو بالفتح ویکسر۔ وهو معقد الازار وهو الموضع الذی یستجار به ویحتزم به قال فی النهایة

الحقو فيه مجاز وتمثيل ومنه قولهم عذت بحقو فلان اذا استجرت به واعتصمت وفي اساس البلاغة لاذ بحقويه اذا افترع به - اهـ - فالكلام من قبيل الاستعارة اذ من عادة المستجير ان ياخذ بذيل المستجار به او بطرف ردائه وربما اخذ بحقو ازاره مبالغة في الاستجارة وقال ابن الجوزي هذه كلها امثال ومعنى تعلقها بحقو الرحمن الاستجارة والاعتصام - كذا في دفع شبهة التشبيه صـ٦٢ قال الامام البيهقي معناه عند اهل النظر انها استجارت واعتصمت بالله عز وجل كما تقول العرب تعلقت بظل جناحه اي اعتصمت به وقيل الحقو الازار وازاره عزه بمعنى انه موصوف بالعز فلاذت الرحم بعزه من القطيعة وعاذت به - كذا في كتاب الاسماء والصفات صـ٣٦٩

والحاصل ان الحقو فيه مجاز وتمثيل ومنه قولهم عذت بحقو فلان اذا استجرت واعتصمت كما في النهاية وفي حديث - الرحم شجنة من الرحمن يعني للرحم قرابة مشتبكة يشيران في الرحيم وفي الرحمن فكانه عظم قدرها بهذا الاسم وحمل الحقو على معنى معقد الازار حقيقة كما وقع في كلام ابن حامد الحنبلي تشبيه قبيح حيث قال يجب التصديق بان لله حقوا فتاخذ الرحم بحقوه قال وكذلك نؤمن بان لله تعالى جنبا لقوله تعالى على ما فرطت في جنب الله وهذا الا فهم له اصلا كيف يقع التفريط في جنب الذات نعوذ بالله من سوء الفهم النظر صـ٦٣ من دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي -

حَديث الشجنة

واخرج البخاري ايضا عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الرحم شُجنة من الرحمن فقال الله من وصلك وصلته ومن قطعك قطعته قال المناوي اي اشتق اسمها من اسم الرحمن كما بينه الخبر القدسي انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فكانها مشتبكة به اشتباك العروق او هي اسم اشتق من رحمة الرحمن او اثر من آثار رحمته فقاطعها منقطع عن رحمة الله - كذا في فيض القدير صـ٥٣ جـ٤

وقال ابو عبيد الشجنة كالغصن من الشجرة ومعنى شجنة اي قرابة مشتبكة كاشتباك العروق نقوله من الرحمن معناه انه اخذ اسمها من هذا الاسم كما في حديث عبد الرحمن بن عوف في السنن مرفوعا انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي والمعنى انها اثر من آثار الرحمة مشتبكة بها فالقاطع لها منقطع من رحمة الله وقال الاسماعيلي معنى الحديث ان الرحم اشتق اسمها من اسم الرحمن فلها به علقة وليس معناه انها من ذات الله - تعالى الله عن ذلك وقيل المراد ان الله تعالى يراعي الرحم فيصل من يصلها ويقطع من قطعها وياخذ لها حقها كما يراعي القريب قرابته فانه يزيد في المراعاة على الاجانب كذا في استحالة المعية بالذات صـ٣٢٣ وكذا في دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي صـ٦٢

وفي حديث آخر - قال الله تعالى انا الرحمن انا خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها بتته رواه البخاري وابو داود والترمذي والحاكم - قال ابن العربي وهذا الحديث يقتضي رعاية الاتفاق في الاسماء وان ذلك النوع من الاخاء وقد قالوا في المثل اتفاق الكنى اخاء ثان فانه تعالى راعى الرحم اتفاق اسمها مع اسمه في وجه انتظام الحروف الاصلية اذ النون زائدة والرحم مخلوقة محدثة وهو تعالى خالق غير محدث وفيه تنبيه على وهم الملاحدة في قولهم هذا النسب بين الله وبين

الرحم۔ تعالےٰ اللہ عما یقولون اذ جعلوا بینہ و بین الرحم النسب و انما قالہا علے سبیل التشریف کما انہ تعالیٰ جعل العبد قادرًا عاملًا الی آخر الصفات و لم یکن ذلک نسبًا و لا تشبیہًا کذا فی فیض القدیر ص ۴۸۳ ج ۳

ذکر الجنب

و مما یناسب ھذا المقام ذکر الجنب نقلا جاء فی قولہ تعالےٰ علے ما فرطت فی جنب اللہ و اجمع المسلمون علے ان ھذہ الآیۃ لا یمکن ابقاء الکلام فیہا علی حقیقتہ لتنزھہ عز وجل عن الجنب بالمعنی الحقیقی فقیل المراد ھنا الجھۃ مجازًا و الکلام علے حذف مضاف ای فی جنب طاعۃ اللہ و التفریط فی جہۃ الطاعۃ کنایۃ عن التفریط فی الطاعۃ نفسہا لان من ضیع جہۃ ضیع ما فیہا بطریق الاولیٰ الا بلغ لکونہ بطریق برھانی کقول زیاد الاعجم ؎

ان السماحۃ و المروۃ و الندی ❊ فی قبۃ ضربت علے ابن الحشرج

و علے ھذا قول البربری۔

اما تتقین اللہ فی جنب وامق ❊ لہ کبد حری علیک تقطع

و الحاصل ان المراد بالجنب الجانب قال الامام القرطبی قال الفراء الجنب القرب و الجوار یقال فلان یعیش فی جنب فلان ای فی جوارہ و منہ الصاحب بالجنب ای علی ما فرطت فی طلب جوارہ و قربہ۔ و ھو الجنۃ و قال الزجاج ای علے ما فرطت فی الطریق الذی ھو طریق اللہ الذی دعانی الیہ و العرب تسمی الطریق الی الشئ و السبب جنبًا تقول تجرعت فی جنبک غصصًا ای لاجلک و سببک و لاجل مرضاتک و قیل فی جنب اللہ ای فی الجانب الذی یؤدی الی رضا اللہ عز وجل و ثوابہ و العرب تسمی الجانب جنبًا قال الشاعر ؎

قُسِمَ مجہود ذالک القلبُ ❊ الناس جُنُبٌ و الامیر جُنُبٌ

یعنی الناس من جانب و الامیر من جانب یقال ما فعلت ذلک فی جنب حاجتی۔ قال آخر۔

الا تتقین اللہ فی جنب عاشق ❊ لہ کبد حرّی علیک تَقطّعُ

کذا فی تفسیر سورۃ الزمر من تفسیر القرطبی ص ۲۷۱ ج ۱۵۔

و الحاصل ان المراد بقولہ تعالےٰ فی جنب اللہ ای فی طاعۃ اللہ و حقہ لان التفریط لا یقع الا فی ذلک و لا یقع فی الجنب المعہود قال ابن حامد لا نؤمن بان اللہ سبحانہ و تعالےٰ جنبا بہذہ الآیۃ و انکحہا من عدم العقول اذ السر یتھیأ التفریط فی جنب مخلوق فکیف یتھیأ فی صفۃ الخالق جل جلالہ و انشد ثعلبۃ ؎ خلیلی کفا و اذکر اللہ فی جنبی۔ ای فی امری۔ اھ کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ ص ۲۳۔ قولہ انا عند ظن عبدی بی ای اعاملہ علے حسب ظنہ برحمتی و فضلی۔ و لا شک انہ فضل من اللہ عز وجل

قولہ قال رجل لم یعمل خیرا قط الحدیث قال الامام الخطابی قد یسئل عن ھذا فیقال کیف یغفر لہ و ھو منکر للبعث و القدرۃ علے احیائہ و انشائہ فیقال انہ لیس بمنکر انما ھو رجل جاھل ظن انہ اذا فعل بہ ھذا الصنیع ترک فلم ینشر و لم یعذب الا تراہ یقول فجمعہ فقال لہ لم فعلت ھذا فقال من خشیتک فقد بین انہ رجل مؤمن باللہ عز وجل فعل ما فعل خشیۃ من اللہ عز وجل اذ بعثہ

نحسب ان هذه الحيلة تنجيه مما يخافه كذا فى كتاب الاسماء والصفات للامام البيهقى صـ ٥١١
والحاصل ان هذا رجل غير ضابط لنفسه قاله فى حالة قد غلبت عليه الدهشة والخشية و
الخوف فما صدر عنه فى مثل هذه الحالة لا يؤاخذ به راجع مشكل الحديث لابن فورك صـ ١٠٥

ذكر حديث المبالاة

قوله فقال اى ربه تعالى اعلم عبدى ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به غفرت لعبدى ثلاثا فليعمل ما شاء اذا كان هذا دأبه يذنب الذنب فيتوب منه ويستغفر لا انه يذنب الذنب ثم يعود اليه فان هذه توبة الكذابين فان المستغفر من الذنب وهو مقيم عليه كالمستهزئ بربه وقوله فليعمل ما شاء معناه انه يغفر الذنوب ولا يبالى كما فى كتاب الترمذى عن انس رضى الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال الله تعالى يا ابن آدم انك ما دعوتنى ورجوتنى غفرت لك على ما كان منك ولا ابالى. وقال تعالى قل ما يعبأ بكم ربى لولا دعاؤكم. وفى رواية ان الله يغفر الذنوب جميعا ولا يبالى -

بيان معنى المبالاة

قال الامام ابو بكر بن فورك رحمه الله اعلم ان كل ما وصف به الله عز وجل من امثال هذه الالفاظ فالمراد به الاخبار عن غناه عز وجل وانه ممالا ينتقص شئ مما يفعله وكذلك معنى ما روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال فى القبضتين اللتين اخرجهما من صلب آدم عليه السلام للنار ولا ابالى وللجنة ولا ابالى وافاد بذلك انه يوصل فضله وعدله الى ما شاء من خلقه من غير ان يزداد عن فعل الفضل او يكون له نقص بفعل العدل من تعذيبهم ابتداء من غير جرم واذا كان كذلك كان معنى الآية محمولا عليه - كذا فى مشكل الحديث صـ ١٩٧

ذكر حديث المباهاة

ومما يناسب ذلك ذكر ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم من وصف الله عز وجل بالمباهاة - فقد روى ابو هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله يباهى باهل عرفات فيقول يا ملائكتى انظروا الى عبادى جاؤنى من كل فج عميق اشهدكم انى غفرت لهم

بيان معنى المباهاة

قال الامام ابو بكر بن فورك رحمه الله اعلم ان معنى المباهاة هو ان الله عز وجل يظهر من فعله للملائكة ما يحقرون طاعتهم فى طاعتهم وعبادتهم فى عبادتهم واصل المباهاة هو مفاعلة من البهاء. والبهاء من العظمة فكانه اراد سبحانه ان يظهر من عظمة هؤلاء المطيعين و

بما هم فيها ما يزيد على بما الملائكة وحالهم فى طاعتهم وعبادتهم والغرض فى معنى هذا الخبر وفائدته - تعريف الخلق من الآدميين مواضع الفضل فى طاعتهم وعبادتهم وانه قد تبلغ طاعتهم مبلغا يزيد قدره على قدر طاعة الملائكة وهذا مما يمكن ان يستدل به ان افاضل الآدميين افضل من الملائكة لانه لا يباهى الا بالافضل كذا فى مشكل الحديث ۱۹۹

حديث المناجاة

وهو حديث النجوى يوم القيامة وسيأتى الكلام عليه فى الباب الآتى انشاء الله تعالى۔

باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الانبياء وغيرهم

اى بيان ما جاء فيه

لما ذكر فى الباب السابق كلام الرب مع الملائكة المشاهدة له ذكر فى هذا الباب كلام الرب مع الانبياء وغيرهم يوم القيامة واورد فيه حديثا يدل على ان الرب يكلمهم على حال المشاهدة ليس بينه وبينهم ترجمان ووضع المصنف تراجم متعددة لصفة الكلام والمقصود منه اثبات صفة الكلام فى مواضع مختلفة واماكن متعددة فتارة لاثبات كلامه فى المحشر وتارة لاثبات كلامه فى الجنة وفى جميع احاديث الباب اثبات كلام الرب تعالى مع عباده وعادة المتكلمين على ان الكلام صفة قديمة وانه تعالى يكلم انبياءه متى شاء بلا حرف ولا صوت بالوحى ومن وراء حجاب او بارسال رسول وعند الحنابلة انه تعالى يكلم انبياءه بحرف وصوت كما نقدم۔

قوله فاستاذن على ربى فيؤذن لى اى فى الشفاعة الموعود بها فى فصل القضاء بين الخلائق عامة للاراحة من هول الموقف نفيه حذف وفى مسند البزار انه صلى الله عليه وسلم يقول يارب عجل على الخلق الحساب اھ ـ ثم تذهب كل امة مع من كانت تعبد ويؤتى بجهنم والموازين والصراط وتتناثر الصحف وغير ذلك ثم ابتدأ ببيان الشفاعات الاخر الخاصة - باشارة بقوله ويلهمنى الله كما جاء فى بعض الروايات اقول يارب امتى امتى - ففى الحديث اختصار حيث ابتدأ الكلام بذكر الشفاعة الكبرى ولم يتمها ثم دخل فى ذكر الشفاعات الصغرى الاخرى الخاصة بامته صلى الله عليه وسلم قوله اذا كان يوم القيامة جعل الله السموات على اصبع الحديث المقصود منه بيان استحقار العالم عند قدرته تعالى اذ يستعمل الحمل بالاصبع عند القدرة بالسهولة وحقارة المحمول كما تقول لمن استثقل شيئا انا احمله بخنصرى وقوله ثم يهزهن اى يحركهن وفيه اشارة ايضا الى حقارته اى لا يثقل عليه

لا امساكها ولا تحريكها

ولا قبضها ولا

بسطها - (لمت)

حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما فی النجوی

وھو الحدیث الذی یذکر فیہ التناجی الذی یقع بین اللہ تعالیٰ وبین عبدہ المؤمن یوم القیامۃ ۔ وھذا معنی قول السائل کیف سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول فی النجوی ای التناجی الذی یقع بین اللہ سبحانہ وبین عبدہ المؤمن یوم القیامۃ ولیسمی ھذا الحدیث حدیث المناجاۃ قال الامام ابوبکر بن فورک رح اعلم ان معنی المناجاۃ ھو مخاطبۃ المخاطب علی الوجہ الذی یختص بہ ولا یشارکہ فی سماع الخطاب غیرہ و ذلک اذا وصف اللہ تعالیٰ بہ فالمراد اسماع اللہ وافہامہ من اراد من خلقہ علی الوجہ الذی یختصون بہ من غیر ان یشارکوا فی اسماع ما یسمعون وافہام ما یفقہون وھذا ھو معنی النجوی یوم القیامۃ لانہ تعالیٰ یسمع من یشاء من خلقہ خطابہ علی التخصیص بالخطاب من غیر ان یشارکہ فی سماع ذلک الخطاب غیرہ ۔ وھو ما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال ما منکم من احد الا وسیخلو اللہ عزوجل بہ یوم القیامۃ لیس بینہ وبینہ ترجمان ومناجاۃ العبد اللہ عزوجل ھو اخفاء الخطاب من غیر ان یسمع غیرہ وھو ان یدعو اللہ تعالیٰ سرا فعلی ذلک یحمل معنی المناجاۃ اذا وصف بہ اللہ عزوجل او وصف بہ الخلق کذا فی مشکل الحدیث ص۳۰۰ ۔

ذکر الدنو والکنف

قولہ یدنو احدکم من ربہ حتی یضع کنفہ علیہ اشتمل ھذا الحدیث علی ذکر الدنو والکنف اما الدنو فمعناہ القرب ای یقرب من رحمتہ ولطفہ کما قال تعالیٰ ان رحمۃ اللہ قریب من المحسنین وقد تقدم الکلام علیہ والمعنی انہ یقرب اولیاءہ من رحمتہ ولطفہ وکرامتہ ویبعد اعداءہ من رحمتہ وکرامتہ فان اللہ تعالیٰ قریب من اولیاءہ بعید من اعداءہ فالمراد قرب الرحمۃ والکرامۃ لا قرب المسافۃ لاستحالۃ المساحۃ والمسافۃ وبعد المکان والنہایۃ علی اللہ عزوجل ۔ واما الکنف فقد قال ابن الانباری کنفہ حیاطتہ وسترہ یقال قد کنف فلان فلانا اذا احاطہ وسترہ وکل شیء ستر شیئا فقد کنفہ ویقال للترس کنیف لانہ یستر صاحبہ قال القاضی ابو یعلی یدنیہ من ذاتہ قال ابن الجوزی ھذا قول من لم یعرف اللہ سبحانہ وتعالیٰ ولا یعلم انہ لا یجوز علیہ الدنو الذی ھو مسافۃ وکذلک قولہ انہ لیدنو یوم عرفۃ ای یقرب بلطفہ وعفوہ کذا فی دفع شبہۃ التشبیہ ص۵۷ واستحالۃ المعیۃ بالذات ص۳۲۲

وقال الامام ابوبکر بن فورک رح ۔ اما قولہ علیہ السلام یدنی العبد من ربہ یوم القیامۃ فمعناہ انہ یقرب من رحمتہ وکرامتہ وعطفہ ولطفہ وھذا سائغ فی اللغۃ ان یقال فلان قریب من فلان ویراد بہ قرب المنزلۃ وعلو الدرجۃ وعلی ھذا یقال ان اولیاء اللہ قریبون من اللہ کما ان اعداءہ بعیدون منہ ویعنی بذلک قرب المنزلۃ وعلو المرتبۃ ویراد ببعد اعداءہ منہ بعدھم من رحمتہ وکرامتہ وکذلک لفظ الکنف یستعمل فی مثل ھذا المعنی الا تری انہ یقال

انا فی کنف فلان - وفلان فی کنفی اذا اراد ان لیعرف اسباغ فضله وعطفه وتوفيره عليه كذا في مشكل الحديث ص٢٥٢ -

وقال في ص٢٥٣ منه ان ذلك ادناء من طريق الكرامة وان كنفه ستره وكرمه ورحمته وعفوه وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم سيخلو الله تعالى به يوم القيامة اي ليفرده بتعريف اعماله السابقة واعلامه بالثواب والعقاب بحيث لا يسمع غيره ما سمعه ولا يعرف احد سواه ما يجرى فله رحمة بالمؤمنين من عباده وسترا عليهم باظهار عفوه وكرمه انتهى -

باب قول الله وكلم الله موسى تكليما

المقصود بهذا الباب المترجم بهذه الآية بيان ان الله تعالى متكلم حقيقة لا مجازا واستدل المصنف لذلك بقوله تعالى وكلم الله موسى تكليما فان المفعول المطلق انما يذكر لقطع عرق المجاز وهو اقوى ما ورد في الرد على المعتزلة حيث قال النحاس اجمع النحويون على ان الفعل اذا اكد بالمصدر لم يكن مجازا فاورد البخاري هذه الآية يستدل بها على ان الله تعالى متكلم حقيقة فهو سبحانه وتعالى قد كلم موسى بلا واسطة ولا ترجمان وافهمه معاني كلامه واسمعه اياه وقالت المعتزلة والجهمية ان الله تعالى متكلم بكلام ليس صفة له وانما اوجد الحروف والاصوات في محالها واشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وانكروا الكلام النفسي وقالوا ان معنى كلم الله موسى انه خلق في الشجرة اصواتا وحروفا فسمع منها ما اراد الله ان يوصله اليه وما قالوه ظاهر الفساد فان من لم يقم به مأخذ الاشتقاق كالكلام لا يصح بالضرورة وصفه بالمشتق كالمتكلم فلن المتحرك من قامت به حركة لا من اوجد الحركة في الجسم والاسود والابيض من قام به السواد والبياض لا من اوجدهما وايضا يلزم ان تكون الشجرة هي المتكلمة وهذا في الحقيقة انكار لصفة الكلام فان الصفة لا بد من قيامها بالموصوف (فان قيل) باي شئ علم موسى عليه السلام انه كلام الله (قيل) علم انه من كلام الحق وميزه عن غيره لانه سمع الكلام من الجوانب الستة فصارت جميع جوارحه كسمعه فصار الوجود كله سمعا فوجد لذة الكلام بوجوده كما وجده بسمعه انظر ص١٣٢ من خواتم الحكم وفي شرح المقاصد - اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله فيه اوجه (احدها) وهو اختيار الغزالي انه سمع كلامه الازلي بلا صوت ولا حرف كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم ولا كيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع لكل موجود حتى الذات والصفات ولكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة (وثانيها) انه سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف ما هو العادة (وثالثها) انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وحاصله انه اكرم موسى عليه السلام فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب ابو منصور الماتريدي وابو اسحاق الاسفرايني وقال الاسفرايني اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك

ومنهم قال۔ لما کان المعنی القائم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت کان مسموعا فالاختلاف لفظی لا معنوی آه۔ والصوت سواء کان من جهة او الجهات کلها حادث مخلوق لا یقوم بالله سبحانه وقال العلامة الآلوسی الذی انتهی الیه کلام ائمة الدین کالماتریدی والاشعری وغیرهما من المحققین ان موسی علیه السلام سمع کلام الله بحرف وصوت کما تدل علیه النصوص التی بلغت فی الکثرة مبلغا لا ینبغی معه تاویل ولا یناسب فی مقابلته قال وقیل فقد قال تعالی ونادیناه من جانب الطور الایمن۔ واذ نادی ربک موسی نودی من شاطئ الوادی الایمن۔ اذ ناداه ربه بالوادی المقدس طوی۔ نودی ان بورک من فی النار ومن حولها۔ واللائق بمقتضی اللغة والاحادیث ان یفسر النداء بالصوت۔ کذا فی روح المعانی ص۱۷۱ ج ا۔

قوله جاء ثلاثة نفر قبل ان یوحی الیه وهو نائم فی المسجد الحرام وهو غلط لم یوافق علیه احد من العلماء لان العلماء قد اجمعوا علی ان فرض الصلاة کان لیلة الاسراء بعد البعثة فکیف یصح قوله قبل ان یوحی الیه۔ فهو غلط ووهم من احد من رواة الحدیث

ذکر الدنو والتدلی

قوله ثم علا به ای جبریل فوق ذلک بما لا یعلمه الا الله عز وجل حتی جاء سدرة المنتهی ودنا الجبار رب العزة دنو قرب ومکانة لا دنو مکان ورحمة ولا قرب زمان اظهار العظیم منزلته وحظوته عند ربه تعالی فتدلی ای طلب زیادة القرب والتدلی فی الاصل معناه النزول الی الشیٔ حتی یقرب منه والدنو معناه القرب ولما کان هذا الحدیث ظاهره یقتضی تحدید المسافة بین احد المذکورین وبین الآخر وتمییز مکان کل واحد منهما هذا الی ما فی التدلی من التشبیه والتمثیل بالشیٔ الذی تعلق من فوق الی اسفل۔ حمله العلماء علی القرب المعنوی کما قال القاضی عیاض فی الشفاء اضافة الدنو والقرب الی الله تعالی او من الله لیس دنو مکان ولا قرب زمان وانما هو بالنسبة الی النبی صلی الله علیه وسلم ابانة لعظیم منزلته وشریف رتبته وبالنسبة الی الله عز وجل تانیس لنبیه واکرام له۔ اهـ۔ وقال غیره الدنو مجاز عن القرب المعنوی لاظهار عظیم منزلته عند ربه تعالی والتدلی طلب زیادة القرب وقاب قوسین بالنسبة الی النبی صلی الله علیه وسلم عبارة عن لطف المحل وایضاح المعرفة وبالنسبة الی الله تعالی اجابة سؤاله ورفع درجته۔ وقال الامام الرازی۔ قوله تعالی ثم دنا فتدلی۔ هذا الدنو دنو المنزلة والکرامة کقوله تعالی واسجد واقترب وقال علیه السلام حکایة عن الله تعالی من تقرب الی شبرا تقربت الیه ذراعا۔ کذا فی اساس التقدیس ص۱۶۷ قال الامام البیهقی المراد بالقرب المذکور فی الآیة (علی التقدیر

ع۱ لان المخصوص باسم السمع من العلم ما یکون ادراک صوت وادراک ما لیس بصوت قد یخص باسم الرؤیة قاله ابن الهمام فی المسایرة

ان يكون المراد دنو الرب تعالى قرب من حيث الكرامة لا من حيث المكان الا تراه قال او ادنى وانما يتصور الادنى من قاب قوسين في الكرامة وهو كقوله عز وجل واذا سالك عبادى عنى فانى قريب يعنى بالاجابة الا تراه قال اجيب دعوة الداع اذا دعان۔ وقد قال ونحن اقرب اليه منكم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فاراد بالعلم والقدرة لا قرب البقعة [1] كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۴۳۷ وقد نقل القرطبي عن ابن عباس انه قال دنا الله سبحانه وتعالى قال والمعنى امره وحكمه قال وقيل تدلى الرفرف لمحمد صلى الله عليه وسلم حتى جلس عليه ثم دنا محمد من ربه۔ اه والرفرف البساط قال القرطبي الرفرف هو شئ اذا استوى عليه رفرف به اى طار به هكذا وهكذا حيث ما يريد كالمرجاح فالرفرف الذى سخره الله لاهل الجنتين الدانيتين مثل البراق دابة مخصوصة لركوب الانبياء في ارضه ص۱۹۱ ج۱۷۔

ذكر المكان

قوله فعلا به جبريل الى الجبار تعالى والجبار هو الذى جبر الخلق على ما اراد ولا يمتنع عليه ما يريد ويقال هو الذى جبر مفاقر الخلق وكفاهم اسباب المعاش والرزق فقال عليه الصلاة والسلام وهو مكانه الضمير فيه للنبى صلى الله عليه وسلم اى انما هو في مقامه الاول الذى قام فيه قبل هبوطه قال ابن الجوزى قال ابو سليمان الخطابى هذه لفظة تفرد بها شريك ولم يذكرها غيره وهو كثير التفرد بمناكير الالفاظ والمكان لا يضاف الى الله تعالى انما هو مكان النبى صلى الله عليه وسلم ومقامه الاول الذى اقيم فيه وفي هذا الحديث فاستاذنت على ربي وهو في داره يوهم مكانا وانما هو المعنى في داره التى دوّرها لاوليائه وهي الجنة، وقد قال القاضي ابو يعلى في كتابه المعتمد ان الله عز وجل لا يوصف بالمكان كذا في دفع شبهة التشبيه ص۲۲۔

ومن الآيات في ذلك قوله تعالى أأمنتم من في السماء۔ وقد ثبت ان الآية ليست على ظاهرها لان لفظة في للظرفية والحق سبحانه وتعالى غير مظروف واذا منع الحس ان يتصرف الى مثل هذا بقى وصف العظيم بما هو عظيم عند الخلق۔ كذا في دفع شبهة التشبيه ص۲۳۔

قال الفخر الرازى في تفسير هذه الآية۔ ان هذه الآية لا يمكن اجراءها على ظاهرها باتفاق المسلمين لان كونه في السماء يقتضى كون السماء محيطا به من جميع الجوانب فيكون اصغر من السماء والسماء اصغر من العرش بكثير فيلزم ان يكون الله شيئا حقيرا بالنسبة الى العرش وذلك باتفاق اهل الاسلام محال۔ انتهى۔ وقد سبق ان العرب يستعملون لفظ هو في السماء ويعنون به علو شانه ورفعة منزلته بدون ملاحظة كونه في السماء اصلا كقول الشاعر ؎

علونا السماء مجدنا وجدودنا ۔ وانا لنبغي فوق ذلك مظهرا

والظاهر انه لم يرد بذلك الا علو الشان۔ ومن الدليل على تنزه الحق سبحانه عن المكان والجهة حديث اقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد اخرجه مسلم وابوداود والنسائي اذ لا شك ان هذا القرب قرب معنوى لا قرب مكان وجهة۔

---

[1] هذه اللفظة زادها البيهقي في كتاب الاسماء والصفات۔

حکایۃ غریبۃ لامام الحرمین فی نفی الجھۃ عن اللہ سبحانہ وتعالیٰ

قد ذکر غیر واحد من اھل العلم منھم القرطبی فی تذکرتہ روایۃ عن القاضی ابی بکر ابن العربی عن غیر واحد من اصحاب امام الحرمین عنہ ما معناہ ان ذا حاجۃ حضر عندہ وشکا من دین رکبہ فاشار الیہ بالمکث لعل اللہ یفرج عنہ وفی اثناء ذالک حضر غنی بسألہ عن الجھۃ فی تنزہ اللہ سبحانہ عن الجھۃ فقال امام الحرمین الادلۃ علی ھذا کثیرۃ جدا منھا نھیہ صلی اللہ علیہ وسلم عن تفضیلہ علی یونس علیہ السلام فصعب فہم دلالۃ ذلک علی الحضور فسألہ السائل عن وجہ الدلالۃ فقال امام الحرمین حتی تقضی حاجۃ ھذا مشیرا الی صاحب الدین نتولی قضاء دینہ ثم اجاب الامام قائلا ان ھذا الحدیث یدل علی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم وھو عند سدرۃ المنتہی لم یکن باقرب من اللہ من یونس علیہ السلام وھو فی بطن الحوت فی قعر البحر فدل ذلک علی انہ تعالی منزہ عن الجھات والا لما صح النھی عن التفضیل فاستحسنہ الحاضرون غایۃ الاستحسان

حکایۃ امام دار الھجرۃ فی نفی الجھۃ

قال الشیخ التقی السبکی الکبیر قدس اللہ سرہ قد سبقہ الیہ امام دار الھجرۃ نجم العلماء امیر المؤمنین فی الحدیث عالم المدینۃ مالک بن انس رحمہ اللہ بھذہ الاشارۃ فی قولہ صلی اللہ علیہ وسلم لا تفضلونی علی یونس بن متی حیث قال مالک انما خص یونس للتنبیہ علی التنزیہ لانہ صلی اللہ علیہ وسلم رفع الی العرش ویونس علیہ السلام ھبط الی قابوس البحر ونسبتھما مع ذلک من حیث الجھۃ الی الحق جل جلالہ نسبۃ واحدۃ ولو کان الفضل بالمکان لکان علیہ السلام اقرب من یونس بن متی وافضل مکانا ولما نھی عن ذلک فدل علی ان الفضل بالمکانۃ لا بالمکان کذا فی السیف الصقیل ص٣٧ ـ

قولہ ثم استیقظ وھو فی المسجد الحرام ھذا آخر حدیث شریک وھو معدود فی غلطات شریک او محمول علی ان الانتقال من حال الی حال یسمی یقظۃ کما ورد فی حدیث عائشۃ رضی اللہ عنھا حین ذھب صلی اللہ علیہ وسلم الی الطائف فکذبوہ قال فرجعت مھموما فلم استفق الا بقرن الثعالب ـ کذا فی البدایۃ والنہایۃ ص١١٤ج٣ لابن کثیر ـ

فالمعنی انہ افاق مما خامر باطنہ من مشاھدۃ الملأ الاعلی لقولہ تعالی لقد رأی من آیات ربہ الکبری فلم یرجع الی حال بشریتہ الا وھو فی المسجد الحرام ـ وقال شیخ الاسلام زکریا الانصاری رحمہ اللہ ـ المعنی انہ استیقظ من نومۃ نامھا بعد الاسراء او انہ افاق مما کان فیہ مما خامر باطنہ من مشاھدۃ الملأ الاعلی ومر الحدیث فی الصلاۃ وبدء الخلق وغیر ھما دت فلعلہ صلی اللہ علیہ وسلم استراح حین رجع من سیر السموات ثم استیقظ من نومۃ نامھا بعد الاسراء

واللہ

اعلم

باب كلام الرب مع اهل الجنّة

اى فى بيان ما جاء فى كلام الرب سبحانه مع اهل الجنة اى بعد دخولهم الجنة - لما بيّن سابقا كلام الرب تعالى مع الانبياء والملائكة بيّن فى هذا الباب كلامه مع اهل الجنة (ع) ولا يخفى ان كرامة التكليم اجل من كرامة ادخالهم الجنة -

باب ذكر الله بالامر وذكر العباد بالدعاء والتضرع الخ

اى باب فى بيان ان ذكر الله تعالى لعباده يكون بالامر لهم وان ذكر العباد له تعالى يكون بالدعاء والتضرع اليه وتبليغ رسالاته الى الخلائق المقصود به التنبيه على الفرق بين ذكر الله عبده وبين ذكر العبد ربه فان ذكر الله هو كلامه وهو قديم وذكر العبد فعله وهو حادث قلت ولعل المقصود به اثبات الكلام فى حق العباد فى غيابهم وكان المذكور فى التراجم السابقة الكلام مع العباد شفاها قال البخارى فى كتاب خلق افعال العباد بيّن بهذه الآية ان ذكر العبد غير ذكر الله عبده لان ذكر العبد الدعاء والتضرع والثناء وذكر الله الاجابة قال ابن عباس فى قوله تعالى اذكرونى اذكركم اذا ذكر العبد وهو على طاعته ذكره برحمته واذا ذكره وهو على معصية ذكره بلعنته قال ومعنى اذكرونى اذكركم اذكرونى بالطاعة اذكركم بالمعونة وقيل غرض البخارى بهذا الباب اثبات كونه تعالى ذاكرا ومذكورا بالامر والدعاء والله اعلم -

باب قول الله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا الاية

المقصود منه بيان ان افعال العباد سواء كانت خيرا او شرا كلها بخلق الله تعالى لا بخلق العبد كما يقوله المعتزلة اذ لو كانت افعالهم مخلوقة لهم لكانوا اندادا وشركاء لله تعالى فاورد المصنف اربع آيات تتضمن الرد على من يزعم ان العبد خالق لافعاله وما ذكر فى خلق افعال العباد واكسابهم عطف على قول الله فهو من الترجمة اعلم - ان هذا اول باب عقده البخارى للرد على من لم يفرق بين التلاوة والمتلو واتبع هذا الباب بالتراجم المتعلقة بذلك مثل لا تحرك به لسانك لتعجل به وباب قوله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به وبوّب فى آخر الجامع بابا مترجما ذكر قراءة الفاجر والمنافق وان اصواتهم لا تجاوز حناجرهم فان قراءة الفاجر قائمة بالفاجر مخلوقة لله تعالى واتبعه باب آخر ذكر فيه حديث ابى هريرة كلمتان خفيفتان على اللسان ومراده الاستدلال ان الثقل فى الميزان والخفة على اللسان فعل العبد وكسبه وهو صوته وتلفظه وهو حادث ولا يلزم من حدوثه حدوث ما قام بالرب تعالى من صفاته وكلامه وحاصل غرضه ان الصفات الذاتية والفعلية كلها قديمة غير مخلوقة واما افعال العبد فكلها حادثة مخلوقة لله عز وجل لكن العبد كاسب لها باختياره وارادته فتضمن هذا الباب الرد على الجهمية فى قولهم لا قدرة للعبد اصلا وعلى المعتزلة حيث قالوا لا دخل لقدرة الله تعالى فيها والمذهب الحق ان لا جبر ولا قدر بل امر بين امرين اى بخلق الله وكسب العبد

والله اعلم۔

مسئلة اللفظ

وهذه المسئلة هي المسئلة المشهورة بمسئلة اللفظ ويقال لاصحابها اللفظية واشتد انكار الامام احمد ومن تبعه على من قال لفظي بالقرآن مخلوق ويقال ان اول من قاله الحسين بن علي الكرابيسي احد اصحاب الامام الشافعي فلما بلغ ذلك احمد بدّعه وهجره ثم قال بذلك داؤد بن علي الاصبهاني رأس الظاهرية وهو يومئذ بنيسابور فانكر عليه اسحاق وبلغ ذلك احمد فلما قدم بغداد لم ياذن له في الدخول عليه۔ وظن البعض ان البخاري خالف احمد وليس كذلك بل من تدبر كلامه لم يجد فيه خلافا معنويا لكن العالم من شانه اذا ابتلي برد بدعة يكون اكثر كلامه في ردّها دون ما يقابلها فلما ابتلي احمد بمن يقول القرآن مخلوق كان اكثر كلامه في الرد عليهم حتى بالغ فانكر على من يقول لفظي بالقرآن مخلوق فليس مراده انه سوّى بين التلاوة والمتلو بل اراد حسم المادة لئلا يتذرع احد الى القول بخلق القرآن واما البخاري فابتلي بمن يقول اصوات العباد غير مخلوقة فكان اكثر كلامه في الرد عليهم۔ انظر ص ۴۱۰ ج ۱۳ من فتح الباري۔

ولكن الامام البخاري راعى ادب شيخه الامام احمد واحترز عن هذا الاطلاق (اي لفظي بالقرآن مخلوق) حذرا عن مخالفة السلف في الاطلاق۔ وقد ثبت عن البخاري انه قال من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت افعال العباد مخلوقة انتهى كذا في فتح الباري ص ۴۱۹ ج ۱۳ في باب قول النبي صلى الله عليه وسلم رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به آناء الليل وآناء النهار۔

والحاصل ان اللفظ يطلق على المصدر ويطلق على الملفوظ والاول مخلوق لانه فعل العبد والثاني غير مخلوق لا شك فيه والسلف في ذلك على طريقتين فمنهم من فرق بين التلاوة والمتلو وعلى ذلك يتنزل كلام الامام البخاري ومنهم من احب ترك القول فيه وعلى ذلك يتنزل كلام الامام احمد فانه انما انكر على من قال لفظي بالقرآن مخلوق لئلا يتذرع احد بذلك الى القول بخلق القرآن وَالّا فان الفرق بينهما اوضح لا يمكن ان يخفى على مثل الامام احمد رح۔

وبالجملة

لما فرغ المصنف رح من اثبات قدم كلام الله تعالى شرع في اثبات حدوث الامور المتعلقة بالقرآن مثل التلاوة والكتابة والترتيل والاسرار والجهر فهذه امور حادثة ترد على القرآن القديم الغير المخلوق فغرض البخاري بهذه الابواب بيان ان هذه الامور الواردة على القرآن كلها حادثة لانها افعال العبد وفعل العبد حادث واما المورد لهذه (وهو كلام الله سبحانه) فهو قديم غير مخلوق لانه قائم بذات الحق سبحانه۔ قديم بقدمه موجود بوجوده قبل ان يخلق الخلق وقبل ان يخلق الفاظهم واصواتهم فما هو صفة من صفات ذاته الله تعالى وقائمة بذاته فهو قديم وما قام بالسنتنا وحفظ في صدورنا فهو مخلوق حادث فلا يخفى على عاقل ان التلاوة غير المتلو كما ان العبادة غير المعبود والتسبيح غير المسبَّح والذكر غير المذكور والشكر غير المشكور والدعاء غير

المدعو ولذا يجوز ان يقال لا تعجبني قراءة فلان ولا يجوز ان يقال لا يعجبني القرآن فظهر[1] افتراقهما وقد وضع الامام البخاري تراجم كثيرة لاثبات مرامه لكنها كلها بالايماءات والاشارات ولم يعقد بابًا وترجمةً بالصراحة على مسئلة اللفظ فلعله حياءً وادبا مع شيخه الامام احمد بن حنبل رحمه الله نقلنا عنه صراحة ان البخاري قال من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت ان افعال العباد مخلوقة والله سبحانه وتعالى اعلم۔

فترجم البخاري باب قول الله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا۔ احترازا عن التصريح بالقول لفظي بالقرآن مخلوق فادى مؤداه بعبارة اخرى تادبا مع شيخه احمد بن حنبل رحمه الله۔

لفت اللحظ الى حقيقة الاختلاف في مسئلة اللفظ

قال الامام ابو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري المتوفى سنة ۲۷۶ھ في كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة۔ في ص۵۔ غرضنا من هذا الكتاب ذكر اختلاف اهل الحديث في اللفظ بالقرآن وتشانيهم واكفار بعضهم بعضا۔ وليس ما اختلفوا فيه مما يقطع الالفة ولا مما يوجب الوحشة لانهم مجمعون على اصل واحد وهو (القرآن كلام الله غير مخلوق) في كل موضع وبكل جهة وعلى كل حال وانما اختلفوا في فرع لم يفهموه لغموضه ولطف معناه فتعلق كل فريق منهم بشعبة منه ولم يكن معهم آلة التمييز ولا فحص النظارين ولا علم اهل اللغة فاذا فكر احدهم في القراءة وجدها قد تكون قرآنا لان السامع يسمع القراءة ويسامع القراءة سامع القرآن وقال الله عز وجل فاستمعوا له وقال۔ حتى يسمع كلام الله۔ ووجد العرب تسمي القراءة قرآنا قال الشاعر في عثمان بن عفان رضي الله عنه

ضحوا باشمط عنوان السجود به ❊ يقطع الليل تسبيحا وقرآنا

اي تسبيحا وقراءة وقال ابو عبيد يقال قرأت قراءة وقرآنا بمعنى واحد فجعلهما مصدرين لقرأت وقال الله تعالى وقرآن الفجر ان قرآن الفجر كان مشهودا اي قراءة الفجر فيعتقد من هذه الجهات ان القراءة هي القرآن غير مخلوق ويفكر آخر في القراءة فيجدها عملا لان الثواب يقع على عمل لا على ان قرآنا في الارض ويجد الناس يقولون قرأت اليوم سورة كذا وكذا واقرأت في تقدير فعلت كما تقول ضربت واكلت وشربت ويجدهم يقولون قراءة فلان احسن من قراءة فلان انما يريدون اداء فلان وقراءة فلان اصوب من قراءة فلان وانما يراد في جميع هذا العمل لانه لا يكون قرآن احسن من قرآن فيعتقد من هذه الجهة ان القراءة عمل وانها غير القرآن وان من قال (القراءة غير مخلوقة) فقد قال ان اعمال العباد غير مخلوقة فلما وقعت هذه الحيرة ونزلت هذه البلية فزع الناس الى علمائهم وذوي رأيهم فاختلفوا عليهم فقال فريق منهم القراءة فعل محض وهي مخلوقة كسائر افعال العباد۔ والقرآن غيرها وشبهوها والقرآن بالضرب والمضروب والاكل

---

[1] راجع كتاب الانصاف للامام الباقلاني من ص۸۰ الى ص۸۸ فقد استقصى الكلام على الفرق بين التلاوة والمتلو بما لا مزيد عليه وما اوردناه فهو قطرة من بحره۔

والمأكول فاتبعهم على ذلك فريق ـ (والى[1] هذا ذهب كثير من اهل النظر والحسين بن علي الكرابيسي وداؤد بن علي الاصبهاني وابو عبد الله البخاري ومسلم بن الحجاج وغيرهم ـ)
وقالت فرقة[2] هي القرآن بعينه ومن قال ان القراءة مخلوقة فقد قال بخلق القرآن واتبعهم قوم (والى هذا اجنح محمد بن يحيى بن خالد الذهلي وكثير من الحشوية) وقالت فرقة هذه بدعة لم يتكلم الناس فيها ولم يتكلفوها ولا تعاطوها (والى هذا مال جماعة من المتورعين تورعوا عن الخوض فيما لا نص فيه من الشارع) واختلف عن ابي عبد الله احمد بن محمد بن حنبل الروايات وادّعى كل فريق منهم انه يعتقد ويحكي عنه قولا فاذا كثر الاختلاف في شيء ووقع التهاتر في الشهادات به ارجأناه مثل ان الغينا الى آخر ما قال ثم قال لسنا نكره

القول الفصل

ثم قال ابن قتيبة وعدل القول فيما اختلفوا فيه من القراءة واللفظ بالقرآن ان القراءة لفظ واحد يشتمل على معنيين احدهما عمل والآخر قرآن الا ان العمل لا يتميز من القرآن كما يتميز الاكل من المأكول فيكون المأكول الممضوغ والمبلوع ويكون الاكل المضغ والبلع والقرآن لا يقوم بنفسه وحده كما يقوم المأكول بنفسه وحده وانما يقوم بواحد من اربع كتابة او قراءة او حفظ او استماع فهو بالعمل في الكتابة قائم والعمل خط وهو مخلوق والمكتوب قرآن وهو غير مخلوق وهو بالعمل في القراءة قائم والعمل تحريك اللسان واللهوات بالقرآن وهو مخلوق والمقروء قرآن وهو غير مخلوق وهو بحفظ القلب قائم في القلب والحفظ عمل وهو مخلوق والمحفوظ قرآن وهو غير مخلوق وهو بالاستماع قائم في السماع والاستماع عمل وهو مخلوق والمسموع قرآن غير مخلوق ومثل هذا وان كان لا مثل للقرآن الا انه تقريب منا لما ذكرناه الى فهمك مثل لون الانسان لا يقوم الا بجسمه ولا تقدر ان تفرد اللون في وهمك حتى يكون متميزا من الجسم وكذلك القدرة لا تقدر ان تفردها عن الجسم وكذلك الاستطاعة والحركة كل واحدة منهما لا تفرد وانما تقوم بالجسم والجارحة ولا تنفرد عنهما كذلك القرآن يقوم بتلك الخلال الاربع التي ذكرناها ولا يستطيع احد ان يتوهمه منفردا عنها فاذا قلت قرأت او تلوت او لفظت دل قولك على فعل وقرآن كل واحد منهما قائم بالآخر غير متميز منه لان الصوت وتحريك اللسان لا يكون قراءة حتى يحمله الصوت واللسان وليس سائر الافعال والمفعولات هكذا الا ترى انك تقول شتمت وسببت وقذفت فيدل على فعل ومشتوم ومسبوب ومقذوف الا ان كل واحد قائم بنفسه متميز من الآخر فلهذا قلنا ان القراءة شيئان وكذلك التلاوة واللفظ وقلنا الشتم شيء واحد فان قال قائل ما تقول في القراءة.
(قلت) قرآن متصل بعمل فان قال امخلوق هو ام غير مخلوق قلت له سألت عن كلمة واحدة

---

[1] العبارة بين هذين القوسين وكذا في ما بعده من المحشي ليس من اصل الكتاب ـ ١٢ـ

تحتها معنيان احدهما مخلوق وهو العمل والآخر غير مخلوق وهو القرآن فان قال فما شبه هذا قلنا رجلان نظرا الى جمرة حمراء فقال احدهما هي جسم وقال الآخر هي نار وتجادلا في ذلك وشرق الامر بينهما حتى حلف كل واحد منهما بالطلاق على ما قال ثم صارا الى الفقيه فقالا انا اختلفنا في جمرة فقال احدنا هي جسم وقال الآخر هي نار وتماريا في ذلك حتى حلف كل واحد منا بالطلاق على ما ادعى فقال الفقيه لكل واحد منهما صدقت ولكن ذكرت شيئا ذا معنيين باحد معنييه فالجمرة مثل للقراءة لانها اسم واحد يجمع معنيين الجسم والنار كما ان القراءة تجمع معنيين العمل والقرآن ولو كان احد المختلفين قال هي جسم ونار قد جمع لها الصنفين كما ان من قال القراءة عمل وقرآن قد جمع الصنفين وكذلك لو اختلف اثنان في نجم فقال احدهما هو نار وقال الآخر هو نور كانا جميعا صادقين لان النجم اسم ذو معنيين نار ونور وكذلك لو اختلف اثنان في اكل انسان فقال احدهما هو مضغ وقال الآخر هو بلع كانا جميعا صادقين لان اكل الانسان اسم ذو معنيين مضغ وبلع وكذلك لو اختلفا في القتل فقال احدهما هو جرح وقال الآخر هو موت. لان القتل اسم ذو معنيين عمل وموت انتهى كلامه ص ٦٣ الى ص ٦٦ في كتاب الاختلاف في اللفظ-

قال الامام البيهقي- القرآن الذي نتلوه كلام الله تعالى وهو متلو بالسنتنا على الحقيقة مكتوب في مصاحفنا محفوظ في صدورنا مسموع باسماعنا غير حال في شيء منها اذ هو من صفات ذاته غير بائن منه وهو كما ان الباري تعالى معلوم بقلوبنا مذكور بالسنتنا مكتوب في كتبنا ومعبود في مساجدنا ومسموع باسماعنا غير حال في شيء منها واما قراءتنا وكتابتنا وحفظنا فهي من اكتسابنا واكسابنا مخلوق لا شك فيه قال الله عز وجل وافعلوا الخير لعلكم تفلحون وسمى رسول الله صلى الله عليه وسلم تلاوة القرآن فعلا كما في حديث ابي هريرة لا حسد الا في اثنتين رجل آتاه الله القرآن فهو يتلوه آناء الليل والنهار فيقول لو اوتيت مثل ما اوتي هذا لفعلت كما يفعل الحديث ومذهب السلف والخلف من اصحاب الحديث ان القرآن كلام الله عز وجل وهو صفة من صفات ذاته ليست بائنة منه واذا كان هذا اصل مذهبهم في القرآن فكيف يتوهم عليه خلاف ما ذكرنا في تلاوتنا وكتابتنا وحفظنا الا انهم في ذلك على طريقتين منهم من فصل بين التلاوة والمتلو كما فصلنا ومنهم من احب ترك الكلام فيه مع انكار قول من زعم ان لفظي بالقرآن مخلوق ومنهم احمد بن حنبل رح فقد كان ينكر على من يقول لفظي بالقرآن مخلوق وقد روى عنه عبد الله بن محمد بن ناجية قال سمعت عبد الله بن احمد بن حنبل يقول سمعت ابي يقول من قال لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن فهو كافر قال البيهقي هذا التقييد حفظه عنه ابنه عبد الله وهو قوله يريد به القرآن فقد غفل عنه غيره ممن حكى عنه في اللفظ خلاف ما حكينا حتى نسب اليه ما تبرأ منه فانما انكر قول من تذرع بهذا الى القول بخلق القرآن وكان يستحب ترك الكلام فيه لهذا المعنى والله اعلم-

ويشهد لذلك ما روي ان ابا محمد فوران قال جاءني ابن شداد برقعة فيها مسائل وفيها ان

ع‍ له وهذه الرواية قد اوردها الامام البيهقي في كتاب الاعتقاد له ايضا راجع منه ص ٤١ -

لفظی بالقرآن غیر مخلوق فدفعتها الی ابی بکر المروزی فقلت له اذهب بها الی ابی عبد الله (یعنی به احمد بن حنبل) واخبره ان ابن شداد دعا هذا وهذه الرقعة قد جاء بها فما کرهت منها وانکرته فاضرب علیه فجاء فی بالرقعة وقد ضرب علی موضع لفظی بالقرآن غیر مخلوق وکتب القرآن حیث یصرف غیر مخلوق ۔ وحکی ایضا عن ابی محمد فوران قال جاء نی صالح بن احمد وابوبکر المروزی عندی فدعانی الی ابی عبد الله (احمد بن حنبل) وقال لی انه بلغ ابی ان ابا طالب قد حکی عنه انه یقول لفظی بالقرآن غیر مخلوق فقوموا الیه فقمت واتبعنی صالح وابوبکر فدار صالح من بابه فدخلنا علی ابی عبد الله ودوافانا صالح من بابه فاذا ابو عبد الله غضبان شدید الغضب یتبین الغضب فی وجهه فقال لابی بکر اذهب جئنی بابی طالب فجاء ابو طالب وجعلت اسکن اباعبد الله قبل مجیئ ابی طالب واقول له حرمة فقعد بین یدیه وهو یرعد متغیر الوجه فقال له ابو عبد الله حکیت عنی انی قلت لفظی بالقرآن غیر مخلوق قال انما حکیت عن نفسی فقال له لاتحک هذا عنك ولا عنی فما سمعت عالما یقول هذا وقال له ان القرآن کلام الله غیر مخلوق حیث یصرف فقلت لابی طالب وابو عبد الله یسمع ان کنت حکیت هذا لاحد فاذهب حتی تخبره ان اباعبد الله قد نهی عن هذا فهاتان الحکایتان تصرحان بان اباعبد الله احمد بن حنبل بریٔ مما خالف مذهب المحققین من اصحابنا الا انه کان یستحب قلة الکلام فی ذلك وترك الخوض فیه مع انکار ما خالف مذهب الجماعة واخبرنا ابو عبد الله الحافظ قال سمعت محمد بن یوسف المؤذن الدقاق قال سمعت اباحامد الشرقی یقول حضرت مجلس محمد بن یحیی یعنی الذهلی فقال الامن قال لفظی بالقرآن مخلوق فلا یحضر مجلسنا فقام مسلم بن الحجاج من المجلس ۔ قلت ۔ ولمحمد بن یحیی مع محمد بن اسمعیل البخاری قصة طویلة فان البخاری کان یفرق بین التلاوة والمتلو ومحمد بن یحیی کان ینکر التفصیل ومسلم بن الحجاج رحمه الله کان یوافق البخاری فی التفصیل کذا فی کتاب الاسماء والصفات للامام البیهقی مختصرا وملتقطا من مواضع مختلفة فی باب الفرق بین التلاوة والمتلو ۔ من ص ٢٥٨ الی ص ٢٧٩ ۔

وبالجملة

الحق فی تلك المسألة مع البخاری وان کان الذهلی واصحابه هجروه علی ذلك واما ما نقل عن احمد بن حنبل انه سوّی بینهما فانما اراد حسم المادة لئلا یتذرع احد الی القول بخلق القرآن کما اسند البیهقی من طریقین الی احمد انه انکر علی من نقل عنه ان لفظی بالقرآن غیر مخلوق وعلی

علی (خلاصة الکلام ان الامام احمد بن حنبل وغیره من اهل العلم انما کانوا یقولون القرآن کلام الله غیر مخلوق وما سواه مخلوق وکانوا یکرهون الخوض فی الاشیاء الغامضة ویقتصرون علی ما جاء من السلف رحمهم الله تعالی والله اعلم وهذا هو طریقة السلف الصالحین رحمة الله علیهم اجمعین ۔

من قال لفظي بالقرآن مخلوق وقال القرآن كيف تصرف غير مخلوق فمن لم يفهم مراده وقع في الغلط

باب قوله تعالى وما كنتم تستترون ان يشهد عليكم سمعكم ولا ابصاركم الخ

غرض البخاري بهذا الباب اثبات السمع لله تعالى واذا ثبت انه سميع وجب كونه سامعا يسمع خلافا للمعتزلة فقد قالوا معنى كونه سامعا للمسموعات انه عالم بالمعلومات ولا سمع له ولا هو سامع حقيقة وهذا رد لظواهر الكتاب والسنة كذا في الفتح والعمدة۔

قلت

لعل مقصود البخاري بهذه الترجمة هو آخر هذه الآية وهو قوله تعالى ولكن ظننتم ان الله لا يعلم كثيرا مما تعملون اشار به الى ان اعمال العبد لا تخفى على الله عز وجل فهو يسمع سركم وجهركم فسركم وجهركم حادث ومخلوق وعلم الله تعالى وسمعه وبصره قديم لانه لما بيّن في الباب السابق ان الله عز وجل خالق العباد وافعالهم واعمالهم بيّن في هذا الباب انه عالم وبصير وسميع لاعمالهم لا يخفى عليه شئ منها اذ لا يمكن ان لا يعلم الخالق مخلوقه۔ كما قال تعالى الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وبعبارة آخرى المقصود ان استتاركم بالحيطان واحتجابكم بالحجب عند ارتكابكم الفواحش لا يستركم عن الله عز وجل۔

كلمة لامام الحرمين۔ في الفرق بين القراءة والمقرو

قال امام الحرمين۔ القراءة عند اهل الحق اصوات القراء ونغماتهم وهي اكسابهم التي يؤمرون بها في حال ايجابا في بعض العبادات وندبا في كثير من الاوقات ويزجرون عنها اذا اجنبوا ويثابون عليها ويعاقبون على تركها وهذا مما اجمع عليه المسلمون ونطقت به الآثار ودل عليه المستفيض من الاخبار ولا يتعلق الثواب والعقاب الا بما هو من اكتساب العباد ويستحيل ارتباط التكليف والترغيب والتعنيف بصفة ازلية خارجة عن الممكنات وقبيل المقدورات۔ والقراءة هي التي تستطاب من قارئ وتستبشع من آخر وهي الملحونة والقويمة المستقيمة وتتنزه عن كل ما ذكرناه الصفة القديمة ولا يخطر لمن لازم الانصاف ان الاصوات التي يجولها حلقه وتنتفخ على مستقر العادة اوداجه ويقع على حسب الايثار والاختيار محرفا وقويما وجهوريا وخفيا۔ نفس كلام الله تعالى فهذا القول في القراءة فاما المقرو بالقراءة فهو المفهوم منها المعلوم وهو الكلام القديم الذي تدل عليه العبارات وليس منها شئ المقروء لايحل القارئ ولا يقوم به وسبيل القراءة والمقرو كسبيل الذكر والمذكور فالذكر يرجع الى اقوال الذاكرين والرب المذكور المسبح الممجد غير الذكر والتسبيح والتمجيد والعرب وضعت انواع الدلالات على المدلولات بالعبارات فسمت الانباء عن الشعر انشادا وسمت الانباء عن الغائبات التي ليست من قبيل الكلام ذكرا وسمت الدلالة على كلام الله تعالى بالاصوات قراءة كذا في الارشاد ص١٣٠۔

وقال الاستاذ عبد القاهر البغدادی القراءة غیر المقروء لان المقروء کلام الله و لیست القراءة کلامه ولان القراءات سبع والمقروء واحد الخ کذا فی کتابه اصول الدین ص۱۰۸ وقال الامام ابو بکر الباقلانی القراءات مختلفة و متنوعة فان کل قراءة منسوبة الی تالیها فیقال هذه قراءة ابی و هذه قراءة ابن مسعود ولا یجوز ان یقال هذا قرآن ابی و هذا قرآن ابن مسعود فصح ان القراءة فعل القاری فصح ان تنسب قراءة کل واحد الیه والمقروء غیرها القراءات کلام الله الذی لیس بفعل لاحد - وایضا فالذی یحیی القلوب ویهدیها کلام الله القدیم الازلی یدل علیه قوله تعالی ولکن جعلناه نورا نهدی به من نشاء من عبادنا فالهادی الشافی المقروء لا القراءة والمفهوم من الصوت لا الصوت وفی الدعاء الماثور اللّٰهم انی اسالک ان تجعل القرآن ربیع قلبی و نور بصری وجلاء حزنی و ذهاب همی و هذا یدل علی ان کلام الله الذی هو القرآن هو الذی یهدی ویشفی لا قراءة القاری والحاصل ان القراءة صفة القاری والمقروء کلام الله الباری وکذا الحفظ صفة الحافظ والمحفوظ کلام الله تعالی وکذلک الکتابة صفة الکاتب وصنعته والمکتوب کلام الله کما ان الذکر صفة الذاکر والمذکور هو الله تعالی وکذلک العبادة من الصلاة والصوم والحج صفة للعابد وهی فی انفسها مختلفة الصفات متغایرة والمعبود بها واحد احد لیس بمختلف ولا متغایر وهو الله تعالی وفی ذلک کفایة لمن له فهم والدلیل علیه من جهة العقل ان القراءة تارة تکون طیبة مستلذة وتارة فجة تنفر منها الطباع وتارة رفیعة عالیة وتارة منخفضة خفیة وهذا کله صفة الخلق لا صفة الحق وکذلک ایضا الکتابة تارة تکون جیدة یمدح کاتبها وتارة وحشیة یذم بها کاتبها ویمدح الانسان ویذم علی فعله وایضا ان الکتابة یلحقها المحو ویتصور علیها الحرق وکلام الله القدیم لا یتصور علیه شیٔ من ذلک وکذلک الحفظ والسمع تارة یوجد وتارة یعدم لکن المسموع من القرآن والمحفوظ منه والمقروء منه والمکتوب منه کلام الله القدیم لا یجری علیه شیٔ من ذلک والله اعلم کذا فی الانصاف ص۹۱ و ص۹۲ -

باب قول الله تعالیٰ کل یوم هو فی شأن وما یاتیهم من ذکر من ربهم محدث الخ

ای کل وقت هو فی شان یغفر ذنبا ویکشف کربا ویرفع قوما ویضع آخرین یعنی ان القرآن یجوز ان یوصف بالمحدثیة ای بانه محدث لقرب عهد نزوله بالله تعالی کما وصف الله تعالی بانه کل یوم فی شان ولا یجوز وصفه بانه مخلوق قال المهلب غرض البخاری من هذا الباب الفرق بین وصف کلامه بانه مخلوق و وصفه بانه محدث یعنی انه یجوز اطلاق المحدث علیه ولا یجوز اطلاق المخلوق علیه فاحال وصف القرآن بالخلق واجاز وصفه بالحدث اعتمادا علی الآیة - وهذا قول الکرامیة ان القرآن محدث لا مخلوق وافقهم اهل الظاهر وهؤلاء فرقوا بین المحدث والمخلوق فقالوا المحدث اعم من المخلوق ولذا قیل غرض البخاری بهذا الباب اثبات جواز قیام الحوادث بذاته تعالی راجع فتح الباری ص۴۹۶ ج۱۳ -

واعترض عليه بانه لا فرق بينهما عقلا ولا نقلا فان المحدث والمخلوق والمنشأ والمخترع الفاظ مترادفة ولا يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى ولا يجوز ان يكون الحق سبحانه محلا للحوادث فقد اتفقت فرق المسلمين سوى الكرامية وصنوف المجسمة على ان الله سبحانه منزه من ان تقوم به الحوادث وان تحل به الحوادث وان يحل في شيء من الحوادث بل علم ذلك من الدين بالضرورة وهي حجة سيدنا ابراهيم عليه الصلاة والسلام كما قال تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم - وبذلك حاج ابراهيم قومه بها على حدوث الكواكب والشمس والقمر -

وقيل ان المقصود للبخاري بهذه الترجمة بيان ان القرآن قديم ولكن انزاله الى المكلفين محدث مراد البخاري ههنا بالحدث بالنسبة الى الانزال لا بالنسبة الى المنزل وبه جزم ابن المنير فاطلق الحدث عليه بالنسبة الى انزاله الى المكلفين لا بالنسبة الى المنزل وهذا هو مراد البخاري وقد نقل الهروي بسنده الى حرب الكرماني سألت اسحق بن ابراهيم الحنظلي يعني ابن راهويه عن قوله تعالى ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث قال قديم من رب العزة محدث الى الارض فهذا هو سلف البخاري في ذلك وقال الامام البيهقي الاحداث المذكور في قوله عز وجل وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث انما هو في اعلامهم اياه بانزال الملك المؤدي له على الرسول صلى الله عليه وسلم ليقرأه عليه ويحتمل ان يكون تنزيله الينا هو المحدث لا الذكر نفسه كذا في كتاب الاسماء والصفات ص۲۳ -

وقال في كتاب الاعتقاد انما اراد ذكر القرآن لهم وتلاوته عليهم وعلمهم به محدث والمذكور المتلو المعلوم غير محدث كما ان ذكر العبد لله وعلمه به وعبادته له محدث والمذكور المعلوم المعبود غير محدث وحين احتج به على احمد بن حنبل قال احمد بن حنبل رضي الله عنه قد يحتمل ان يكون تنزيله الينا هو المحدث لا الذكر نفسه محدث كذا في كتاب الاعتقاد للبيهقي ص۳۴ -

ويحتمل ان يكون المراد بالذكر هنا وعظ الرسول صلى الله عليه وسلم وتذكيره وتحذيره من المعاصي ولا شك انه حادث وانما اضافه الله تعالى لانه بامره وحاصله ان المراد بالاحداث التجديد لا الخلق والمراد بالذكر هنا وعظ الرسول صلى الله عليه وسلم وتذكيره لان وعظ الرسول يسمى ذكرا كما قال تعالى فذكر انما انت مذكر - وقال الاستاذ ابو بكر بن فورك الاولى في ذلك ان يقال ان كلام الله لم يزل ولا يزال موجودا فانه يفهم خلقه معاني كلامه اولا فاولا وشيئا فشيئا وان الذي يتجدد هو الاسماع والافهام دون المسموع والمفهوم - كذا في مشكل الحديث ص۱۷۵ وهكذا في ص۱۷۶ وهكذا في ص۱۷۷

وقال شيخنا السيد الانور قدس الله سره لعل مقصود المؤلف بهذه الترجمة الاشارة الى اثبات افعال جزئية كالنزول والضحك وكشف ساق والاتيان في الحشر وغيرها وبيان انما شؤون الوهية حادثة صادرة من الله تعالى في اوقات مخصوصة باختياره وارادته فان الصفات وان كانت قديمة لكن تعلقاتها بالممكنات حادثة متعددة فاذا تقرر ذلك فالانزال حادث والمنزل قديم والمذكور (وهو القرآن) قديم والذكر حادث فتحصل من مذهب المصنف الامام ان ذات الحق سبحانه وتعالى وصفاته السبع وصفة التكوين كلها قديم عنده واما الافعال الجزئية فهي حادثة والله سبحانه وتعالى اعلم -

ولا يبعد ان يقال ان مراد الامام الهمام بهذه الترجمة بيان ان الله تعالى هو المحدث للكائنات

لا غيره لانه يحدث ما يشاء وان احداثه تابع لارادته ومشيته فيكون هذا الباب تاكيدا للباب المتقدم وهو باب قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا۔

قوله وان حدثه اى ان احداثه تعالى لا يشبه حدث المخلوقين اى احداثهم فان الله يحدث ما يشاء من الكائنات ولكن لا يلزم من حدوثها تغير فى ذات الله تعالى وصفاته القائمة بذاته وانما تتغير وتتبدل تعلقاتها بالممكنات فصفة العلم والقدرة قديمة ولكن تعلق العلم بالمعلوم وتعلق القدرة بالمقدور حادث۔

الجواب عن تمسك المعتزلة بلفظة الجعل

ومما يقرب من لفظة الاحداث لفظة الجعل فقد تمسكت المعتزلة بلفظة الجعل حيث قالوا ان القرآن مجعول بالدليل قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا۔ والمجعول مخلوق فهذا يجتمع فى ان القرآن مخلوق لانه مجعول۔

والجواب عنه

ان الامام احمد ناقضهم بقوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وايضا رد عليهم بقوله تعالى فجعلهم كعصف مأكول وليس المعنى فخلقهم ومثله احتجاج محمد بن اسلم الطوسى بقوله تعالى وقوم نوح لما كذبوا الرسل اغرقناهم وجعلناهم للناس آية قال افخلقهم بعد ان اغرقهم۔ وعن اسحاق بن راهويه انه احتج عليهم بقوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن وعن نعيم بن حماد انه احتج عليهم بقوله تعالى وجعلوا القرآن عضين وعن عبد العزيز بن يحيى المكى فى مناظرته بشر المريسى حين قال له ان قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا نص فى انه مخلوق فناقضه بقوله تعالى وقد جعلتم الله عليكم كفيلا۔ وقوله تعالى لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا۔ وحاصل ذلك ان الجعل جاء فى القرآن وفى لغة العرب لمعان متعددة قال الراغب جعل لفظ عام فى الافعال كلها ويتصرف على خمسة اوجه (الاول) صار نحو جعل زيد يقول۔ (الثانى) اوجد نحو قوله تعالى وجعل الظلمات والنور (الثالث) اخراج شئ من شئ كقوله تعالى وجعل لكم من ازواجكم بنين (الرابع) تصيير شئ على حالة مخصوصة كقوله تعالى جعل لكم الارض فراشا (الخامس) الحكم بالشئ على الشئ فمثال ما كان منه حقا قوله تعالى انا رادوه اليك وجاعلوه من المرسلين ومثال ما كان منه باطلا قوله تعالى وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا۔ واثبت بعضهم (سادسا) وهو الوصف مثل قوله تعالى وقد جعلتم الله عليكم كفيلا۔

ويأتى للدعاء والنداء والاعتقاد

ويمثل الثلاثة قوله تعالى

فلا تجعلوا لله

اندادا

[illegible]

كيف كان بدء فتنة القول بخلق القرآن ومحنة علماء الزمان وقيام الامام احمد بن حنبل في ذلك مقام الصديقين

ملخص الفتنة والقصة في ذلك ان اول ظهور القول بخلق القرآن كان في ايام الرشيد ١٩٣ ان
الرشيد لم يقل بذلك وكان الناس بين اخذ وترك فلما ولي المامون حمل الناس على ذلك وكان
المامون عالما بالكتاب والسنة مع نباهة وذكاء سمع المامون موطا مالك واطلع على كثير من اقوال
حكماء الفرس وفلاسفة اليونان مما عني بترجمة المنصور والرشيد ولما تولى الخلافة امر بترجمة كثير
من كتب الروم وبذل في ذلك الاموال الطائلة حتى اعتبر عصره ازهى عصور العلم في خلافة بني
العباس اذ اقبلت الامة على العلم ورفع الخليفة من شان العلم والعلماء۔

وكان المامون قد استحوذ عليه جماعة من المعتزلة فازاغوه عن طريق الحق الى الباطل وزينوا له
القول بخلق القرآن ونفي الصفات عن الله عز وجل۔ وان القاضي احمد بن ابي داؤد كان ممن نشاء
في العلم وتضلع بعلم الكلام وصحب فيه هياج بن العلاء السلمي صاحب واصل بن عطاء احد رؤس
المعتزلة وكان ابن ابي داؤد رجلا فصيحا وكان معظما عند المامون امير المؤمنين يقبل شفاعاته
ويصغي الى كلامه فدس ابن ابي داؤد له القول بخلق القرآن وحسنه عنده وصيره يعتقده حقا
مبينا الى ان اجمع رأيه في سنة ثمان وعشرين على الدعاء اليه۔

قال الامام البيهقي رح لم يكن في الخلفاء قبل المامون من بني امية وبني العباس خليفة الا على
مذهب السلف ومنهاجهم فلما ولي هو الخلافة اجتمع به هؤلاء فحملوه على ذلك وزينوا له واتفق
خروجه الى طرسوس لغزو الروم فكتب الى نائبه ببغداد اسحق بن ابراهيم بن مصعب يامره ان
يدعو الناس الى القول بخلق القرآن واتفق له ذلك آخر عمره قبل موته بشهور من سنة ثماني عشرة
ومائتين فلما وصل الكتاب كما ذكرنا استدعى جماعة من ائمة الحديث فدعاهم الى ذلك فامتنعوا فتهددهم
بالضرب وقطع الارزاق فاجاب اكثرهم مكرهين واستمر على الامتناع من ذلك الامام احمد بن حنبل و
محمد بن نوح الجند نيسابوري فحملا على بعير وسيرا الى الخليفة عن امره بذلك وهما مقيدان متعادلان
في محمل على بعير واحد فلما كان ببلاد الرحبة جاءهما رجل من الاعراب من عبادهم يقال له جابر
بن عامر فسلم على الامام احمد وقال له يا هذا انك وافد الناس فلا تكن شؤما عليهم وانك رأس
الناس اليوم فاياك ان تجيبهم الى ما يدعونك اليه فيجيبوا فتحمل اوزارهم يوم القيمة وان كنت تحب
الله فاصبر على ما انت فيه فانه ما بينك وبين الجنة الا ان تقتل وانك ان لم تقتل تمت وان
عشت عشت حميدا قال احمد وكان يبكي ويقول ماشاء الله ماشاء الله ثم قال لي يا ابا جعفر اعد علي ما قلت
فاعدت عليه وهو يقول ماشاء الله ماشاء الله۔ كذا في تاريخ ابن عساكر (صـ٣١ ج٢)

قال احمد وكان كلامه مما قوى عزمي على ما انا فيه من الامتناع من ذلك الذي يدعونني
اليه فلما اقتربنا من جيش الخليفة ونزلنا دونه بمرحلة جاء خادم وهو يمسح دموعه بطرف ثوبه

ويقول يعزّ علي يا ابا عبد الله ان المامون قد سل سيفا لم يسله قبل ذلك وانه يقسم بقرابته من رسول الله صلى الله عليه وسلم لان لم تجبه الى القول بخلق القرآن ليقتلنك بذلك السيف قال فجثى الامام احمد على ركبتيه ورمق بطرفه الى السماء وقال سيدي غرّ حلمك هذا الفاجر حتى تجرأ على اوليائك بالضرب والقتل اللهم فان يكن القرآن كلامك غير مخلوق فاكفنا مؤنته قال فجاءهم الصريخ بموت المامون في الثلث الاخير من الليل قال احمد ففرحنا ثم جاء الخبر بان المعتصم قد ولى الخلافة وقد انضم اليه احمد بن ابي دؤاد وان الامر شديد فردونا الى بغداد في سفينة مع بعض الاسارى ونالني منهم اذى كثير وكان في رجليه القيود ومات صاحبه محمد بن نوح في الطريق وصلى عليه احمد فلما رجع احمد الى بغداد دخلها في رمضان فاودع في السجن نحوا من ثمانية وعشرين شهرا وقيل نيفا وثلثين شهرا ثم اخرج الى الضرب بين يدي المعتصم وقد كان احمد وهو في السجن هو الذي يصلي باهل السجن والقيود في رجليه وكان المامون امر في مرض موته الاخيه المعتصم واوصاه ان يحمل الناس على ذلك فلما مات المامون وتولى الخلافة بعده اخوه المعتصم سار على طريقة اخيه وفعل ما اوصاه وضرب الامام احمد على القول به وسجنه ثمانية وعشرين شهرا.

وكان الامام احمد بن حنبل متنبها بما اصابه من البلاء والابتلاء من قبل فقد روى البيهقي عن الربيع قال بعثني الشافعي بكتاب من مصر الى احمد بن حنبل فاتيته وقد انفتل من صلاة الفجر فدفعت اليه الكتاب فقال اقرأته فقلت لا فاخذه فقرأه فدمعت عيناه فقلت يا ابا عبد الله ما فيه فقال يذكر انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم في المنام فقال اكتب الى عبد الله احمد بن حنبل اقرأ عليه مني السلام وقل له انك ستمتحن وتدعى الى القول بخلق القرآن فلا تجبهم يرفع الله لك علما الى يوم القيامة قال ربيع فقلت حلاوة البشارة فخلع قميصه الذي يلي جلده فاعطانيه فلما رجعت الى الشافعي اخبرته فقال اني لست افجعك فيه ولكن بلّه بالماء واعطنيه حتى اتبرك به.

فكان احمد عالما بما ورد بمثل حاله من الآيات المتلوة والاخبار الماثورة وبلغه ما اوصي به في المنام واليقظة فرضي وسلم ايمانا واحتسابا وفاز بخير الدنيا ونعيم الآخرة.

ذكر المحنة في ايام المعتصم

لما مات المامون تولى بعده الخلافة اخوه المعتصم فسار على طريقته ووصيته في مسئلة خلق القرآن فكتب الى البلاد بامتحان الناس في مسئلة القرآن وامر المعلمين ان يعلموا الصبيان ان القرآن مخلوق وقتل في ذلك جماعة من العلماء واهان كثيرا من اهل العلم وشدد على الامام احمد بن حنبل الذي اصر على امتناعه من القول بخلق القرآن وضربه ضربا مبرحا

ذكر المحنة في ايام الواثق

ثم لما توفي المعتصم تولى ابنه الواثق الخلافة

فاحيى الفتنة واقام سوق المحنة وفي سنة ٢٣١ﻫ اصدر امره الى امير البصرة بامتحان

الأئمة و المؤذنين بخلق القرآن و أظهر الغلظة لمن يقول بخلاف رأيه وبالغ في المحنة باشارة القاضي احمد بن دُؤادٍ بل قتل في ذلك لبعض ائمة الحديث فقتل على يده احمد بن نصر الخزاعي ونصب رأسه الى المشرق فدار الى القبلة فاجلس رجلا معه رمح فكان كلما دار الرأس الى القبلة اداره الى المشرق ورؤي احمد بن نصر المذكور في النوم فقيل له ما فعل الله بك قال غفر لي و رحمني الا اني كنت مهموما منذ شهرين مر بي رسول الله صلى الله عليه وسلم مرتين فاعرض عني بوجهه الكريم فغمني ذلك فلما مر الثالثة قلت يا رسول الله لم تعرض عني ألستُ على الحق وهم على الباطل قال حياء منك اذ قتلك رجل من أهل بيتي۔

رجوع الواثق عن المحنة

يقال ان الواثق تاب في آخر عمره عن ذلك قال الحافظ الذهبي رح۔ في دول الاسلام ص١٠٩ ج١۔ قيل ان الواثق ترك المحنة بخلق القرآن لما احضر واليه رجلا مقيدا فقال اخبروني عن هذا الرأي الذي دعوتم الامة اليه اعلمه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يدع الناس اليه ام هو شيء ما علمه فقال احمد بن ابي دؤاد بل علمه قال كيف وسعه صلى الله عليه وسلم ان ترك الناس ولم يدعهم اليه وانتم لا يسعكم قال فبهتوا فاستضحك الواثق وقام قابضا على فمه ودخل بيتا وتمدد وهو يقول وسع نبي الله ان يسكت ولا يسعنا فامر بخلاص الشيخ وان يعطى ثلاث مائة دينار وان يرد الى بلده وهذا الذي قاله هذا الشيخ لنا امر صحيح وبحث لازم للمعتزلة۔ اهـ

وفي تاريخ الخلفاء ان الشيخ المذكور هو ابو عبد الرحمن عبد الله بن محمد الاذرمي شيخ ابي داؤد والنسائي۔ وتفصيل هذه القصة في كتاب الاعتصام للامام الشاطبي ففيه اقدم على الواثق شيخ من اهل الفقه والحديث مقيدا طوال حسن الشيبة فسلم غير هائب ودعا فاوجز قال الراوي فرأيت الحياء منه في حماليق عيني واثق والرحمة منه عليه فقال يا شيخ اجب ابا عبد الله احمد بن ابي دؤاد فاقبل الشيخ على احمد فقال يا احمد الى ما دعوت الناس فقال احمد الى القول بخلق القرآن فقال له الشيخ مقالتك هذه التي دعوت الناس اليها من القول بخلق القرآن أداخلة في الدين فلا يكون الدين تاما الا بالقول بها قال نعم قال الشيخ فرسول الله صلى الله عليه وسلم دعا الناس اليها ام تركهم قال لا قال له يعلمها ام لم يعلمها قال علمها قال فلم دعوت الى ما لم يدعهم رسول الله تعالى عليه وسلم اليه وتركهم منه فامسك فقال الشيخ يا امير المؤمنين هذه واحدة ثم قال له اخبرني يا احمد قال الله تعالى في كتابه العزيز اليوم اكملت لكم دينكم الآية فقلت انت الدين لا يكون كاملا الا بمقالتك بخلق القرآن فالله عز وجل صدق في تمامه وكماله ام انت في نقصانك فامسك فقال الشيخ يا امير المؤمنين وهذه ثانية۔ ثم قال بعد ساعة اخبرني يا احمد قال الله عز وجل يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته فمقالتك هذه التي دعوت الناس اليها فما بلغه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الامة ام لا فامسك فقال الشيخ يا امير المؤمنين وهذه ثالثة ثم قال بعد ساعة اخبرني يا احمد لما علم رسول الله صلى الله عليه وسلم مقالتك التي دعوت الناس

اليها اتسع له أن امسك عنهم ام لا قال احمد بل اتسع له ذالك فقال الشيخ وكذلك لابي بكر وعمر وعثمان وعلي رحمة الله عليهم قال نعم فصرف وجهه الى الواثق وقال له يا امير المؤمنين اذا لم يتسع لنا ما اتسع لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولاصحابه فلا وسع الله علينا فقال الواثق نعم لا وسع الله علينا اذا لم يتسع لنا ما اتسع لرسوله صلى الله عليه وسلم ولاصحابه فلا وسع الله علينا ثم قال الواثق اقطعوا قيوده فلما فكت جاذب عليها فقال الواثق دعوه ثم قال يا شيخ لم جاذبت عليها قال لاني عقدت في نيتي ان اجاذب عليها فاذا اخذتها اوصيت ان تجعل بين يدي وكفني ثم اقول يارب سل عبدك لم قيدني وارتاع بي اهلي فبكى الواثق والشيخ وكل من حضر ثم قال له يا شيخ اجعلني في حل فقال يا امير المؤمنين ما خرجت من منزلي حتى جعلتك في حل اعظاما لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولقرابتك منه فتهلل وجه الواثق وسر ثم قال لاقم عندي آنس بك فقال له مكاني في ذلك الثغر انفع وانا شيخ كبير ولي حاجة قال ما بدا لك قال يأذن يا امير المؤمنين في رجوعي الى الموضع الذي اخرجني منه هذا الظالم يعني ابن ابي داؤد قال قد أذنت لك وامر له بجائزة فلم يقبلها فرجعت من ذلك الوقت عن تلك المقالة واحسب ان الواثق رجع عنها ايضا - اهـ - ثم قال فتأملوا هذه الحكاية ففيها عبرة لاولي الالباب وانظروا كيف يأخذ الخصوم في احتجاجهم لخصومهم بالسنن وعليهم بكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم اهـ راجع كتاب مشتهى الخارف الجاني ص ٣٦ - وبالجملة ان الواثق لم يمتحن احدا بعد هذه القصة وسخط على ابن ابي داؤد من يومئذ ومل الواثق بنفسه المحنة وسئمها نفسه حتى رجع عنها في آخر عمره -

ارتفاع المحنة في ايام المتوكل على الله

لما مات الواثق - وولي المتوكل على الله بن المعتصم الخلافة بعد اخيه الواثق بعهد منه سنة ٢٣٢ اثنين وثلاثين ومائتين اظهر ميلا عظيما الى السنة ورفع المحنة بخلق القرآن وكتب بذلك الى الآفاق واظهر السنة وامر بنشر الآثار النبوية واعز اهل السنة فخمدت المعتزلة وكانوا قبل في نماء وقوة - وامر باحضار الامام احمد فاكرمه واعطاه عطايا فلم يقبلها وتوفر دعاء الخلق للمتوكل وبالغوا في الثناء عليه وتعظيمه حتى قيل الخلفاء ثلاثة ابو بكر الصديق في قتل اهل الردة وعمر بن عبد العزيز في رد المظالم والمتوكل في احياء السنة واماتة التجهم -

باب قول الله تعالى لا تحرك به لسانك

غرض البخاري بهذا الباب ان القرآن قديم ولكن قراءة الانسان له وتحريك شفتيه له على لسانه - حادث يؤجر عليه لان القراءة فعل العبد القاري اي حركة لسانه وهو حادث والعبد يؤجر على عمله بخلاف المقروء فانه كلام الله القديم كما ان ذكر الله حادث لانه فعل العبد والمذكور وهو الله تعالى قديم - والى ذلك اشار البخاري بالتراجم التي بعد هذا - ومقصود البخاري بهذا الباب وبالابواب الآتية الفرق بين الوارد والمورد بان الوارد مخلوق والمورد قديم فالقرآن مورد - وحركة اللسان وارد عليه وهو فعل العبد حادث فالذي هو من الله

هو قديم وما هو من العبد فهو حادث فالقرآن قديم غير مخلوق ولفظ العبد مخلوق وحادث
لانه فعل العبد وتحريك اللسان بالقرآن والاستماع والانصات له عمل العبد تعلق بالقرآن فعمل العبد
حادث والقرآن المقروء قديم قال الامام البيهقي قال الله تعالى لا تحرك به لسانك فالقرآن مكتوب
في مصاحفنا في الحقيقة محفوظ في صدورنا في الحقيقة متلو بالسنتنا في الحقيقة مسموع لنا في الحقيقة
كما قال تعالى فاجره حتى يسمع كلام الله وقال تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ . وقال تعالى
بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم فالقرآن في اللوح المحفوظ وهو في صدور الذين
اوتوا العلم وهو متلو بالالسنة والله سبحانه وتعالى اعلم كذا في كتاب الاعتقاد ص۲۰ -

قوله انا مع عبدي اي باللطف والعناية كما سبق تفصيله لا بالذات كما زعمه زاعمون. قوله قال
آآ ثلاث مرات المقصود منه ان التمديد فعل العبد وهو حادث وانما يجري هذا التمديد في القراءة
لا في المقروء

باب قول الله تعالى واسروا قولكم او اجهروا به

المقصود به بيان ان القراءة غير المقروء والكتابة غير المكتوب فالقرآن المقروء قديم غير مخلوق
وتلاوات الخلق وقراءاتهم تتصف بالسر والجهر فهي حادثة ومخلوقة لان اصوات الخلق وقراءاتهم
ونغماتهم مختلفة متغيرة فلا بد ان تكون حادثة وكان محمد بن يحيى الذهلي انكر على البخاري فيما
قال لفظي بالقرآن مخلوق حيث قال من قال ان القرآن مخلوق فقد كفر ومن قال لفظي بالقرآن مخلوق
فقد ابتدع وروي ان البخاري سئل عن ذلك فقال اعمال العباد كلها مخلوقة وكان لا يزيد على ذلك
وقد ثبت عن البخاري انه قال من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت
ان افعال العباد مخلوقة والحاصل ان البخاري كان يقول بحدوث اللفظ واحمد والذهلي كانا يبغضان
من يقول ذلك والحق في تلك المسئلة مع البخاري وان كان الذهلي واصحابه هجروه قال القسطلاني
انما قصد البخاري (بهذا الباب) الاشارة الى النكتة التي كانت سبب محنته بمسئلة اللفظ فاشار بالترجمة
الى ان تلاوات الخلق تتصف بالسر والجهر ويستلزم ان تكون مخلوقة وانما سمي تغنيا وهذا هو
الحق اعتقادا لا اطلاقا حذرا من الايهام وفرارا من الابتداع لمخالفة السلف في الاطلاق وقد
ثبت عن البخاري انه قال من نقل عني اني قلت لفظي بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت ان افعال
العباد مخلوقة (قس)

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم رجل آتاه الله القرآن فهو يقوم به الخ

غرضه بهذه الترجمة ان القرآن قديم وقيام العبد بالقرآن وتلاوته آناء الليل والنهار
فعله وهو مخلوق وحادث لانه فعل المخلوق واختلاف الالسنة شامل لاجناس النطق فتدخل
فيه
القراءة.

باب قول الله تعالیٰ یا ایہا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک

مقصودہ بہذا الباب ان القرآن المنزل کلامہ تعالیٰ وھو قدیم وتبلیغہ الی الامۃ فعل الرسول صلی اللہ علیہ وسلم وھو حادث ومخلوق وروی عن الحسن البصری انہ قال لو کان ما یقول الجعد حقا لبلغہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

باب قول الله تعالیٰ قل فأتوا بالتوراۃ فاتلوھا

غرضہ من ھذہ الترجمۃ ان التلاوۃ فعل العبد وھو حادث مخلوق لکن المتلو قدیم غیر مخلوق وقولہ ثم اوتیتم القرآن فعملتم بہ فکلام اللہ معمول بہ متلو وھو قدیم وعمل العبد بہ حادث مخلوق وقد فسرت التلاوۃ بالعمل ایضا نحو قولہ ظاھر۔

باب وسمی النبی صلی اللہ علیہ وسلم الصلاۃ عملا

ھذا الباب مجرد عن الترجمۃ لانہ کالفصل لما قبلہ والمقصود منہ ان الصلاۃ فعل العبد وھو حادث والقرآن الذی یقرأ فیہا قدیم غیر مخلوق

باب قول الله تعالیٰ ان الانسان خلق ھلوعا الآیۃ

غرضہ من ھذا الباب اثبات ان الانسان باخلاقہ التی خلق علیہا من الہلع والمنع والاعطاء والصبر علی الشدۃ حادث مخلوق للہ تعالیٰ فاخلاق الانسان ایضا مخلوقۃ مثل افعالہ فان الافعال والاعمال انما تنشأ من الاخلاق وما ینشأ عن المخلوق اولیٰ بان یکون مخلوقا فالانسان وھلعہ وجزعہ ومنعہ واعطاءہ وصبرہ واحتسابہ کلہ مخلوق للہ عز وجل فثبت ان العبد وافعالہ مخلوقۃ للہ عز وجل

باب ذکر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وروایتہ عن ربہ

ای ھذا باب فی بیان ذکر النبی صلی اللہ علیہ وسلم ربہ تعالیٰ وفی بیان روایتہ عن اللہ عز وجل بلا واسطۃ جبرئیل ولعل المقصود ان کلام اللہ مروی ومذکور بلسان النبی صلی اللہ علیہ وسلم فالمروی والمذکور قدیم والذکر والروایۃ حادث ومخلوق۔

ولا یبعد ان یکون مراد البخاری ان روایۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن اللہ سبحانہ فی الوعد والوعید والترغیب والترہیب بلا واسطۃ جبرئیل سوی ما فی الکتاب العزیز ھو حدیث قدسی وھو مخلوق حادث لیس مثل القرآن۔ القدیم الغیر المخلوق۔

حدیث القرب

قولہ اذا تقرب العبد الیّ شبرا تقربت الیہ ذراعا واذا تقرب الیّ ذراعا تقربت منہ باعا واذا اتانی

يمشي اتيته هرولة الحديث مشتمل على ذكر الذراع والباع والمشي والهرولة وحملها على الحقيقة يقتضي قطع المسافات وتدانى الاجسام وذلك في حقه تعالى محال فلما استحالت الحقيقة تعين المجاز لشهرته. والمعنى ان العبد اذا طلب القربة من الله تعالى بمقدار قليلا فالله يقرب من عبده بلطفه ورحمته قدرا ازيد منه قال الكرماني لما قامت البراهين على استحالة هذه الاشياء في حق الله تعالى وجب ان يكون المعنى من تقرب الى بطاعة قليلة جازيته بثواب كثير وكلما زاد في الطاعة ازيد في الثواب ان كانت كيفية اتيانه بالطاعة بطريق التاني تكون كيفية اتياني بالثواب بطريق الاسراع والحاصل ان الثواب راجح على العمل بطريق الكيف والكم ولفظ القرب والهرولة مجاز على سبيل المشاكلة او الاستعارة او ارادة لوازمها اهـ. قال الحافظ العسقلاني ونقل عن الطبري انه انما مثل القليل من الطاعة بالشبر منه والضعف من الكرامة والثواب بالذراع فجعل ذلك دليلا على مبلغ كرامته لمن ادمن على طاعته ان ثواب عمله له على عمله الضعف وان الكرامة مجاوزة حده الى ما يثيبه الله تعالى كذا في الفتح ج ١٣ ص ٤٢٧

وقال النووي معناه من تقرب الى بطاعتي تقربت اليه برحمتي وان زاد زدت فان اتاني يمشي واسرع في طاعتي اتيته هرولة اي صببت عليه الرحمة وسبقته بها ولم احوجه الى المشي الكثير في الوصول الى المقصود وقال في المطامح الذراع والباع والشبر والهرولة ونحوها مقامات واحوال مختلفة في الاجابة بحسب اختلاف درجات الخلق عند الحق سبحانه كذا في فيض القدير للشيخ المناوي ص ٤٨٢ ج ٤ وقال بعض العارفين هذا واشباهه ان خطر ببالك او تصور في خيالك ان ذلك قرب مسافة او مشي جارحة فانت هالك فانه سبحانه بخلاف ذلك وانما معناه اذا تقربت اليه بالخدمة تقرب منك بالرحمة انت تتقرب منه بالسجود وهو يتقرب منك بالجود كذا في فيض القدير ص ٤٩١ ج ٤ -

والحاصل ان الهرولة كناية عن سرعة الرحمة ورضى الله عن العبد وتضعيف الاجر اكثر مما يستحقه بعمله وسعيه -

قوله فرجع فيها فالترجيع والمد واللين كله يدخل في القراءة التي هي فعل العبد وصفة القاري ولا يدخل في المقرو الذي هو كلام الله القديم الازلي قال الامام البيهقي الجهمية واصناف القدرية واخياف المعتزلة المجترئة على رد اخبار الرسول بالمزيف من المعقول لما ردوا الى حولهم واحاط بهم الخذلان واستولى عليهم بخذلانه الشيطان ولم يعصمهم التوفيق ولا استنقذهم التحقيق قالوا الهرولة لا تكون الا من الجسم المنتقل والحيوان المهرول وهو ضرب من ضروب حركات الانسان كالهرولة المعروفة في الحج وهكذا قالوا في قوله - تقربت منه ذراعا تشبيه اذ يقال ذلك في الاشخاص المتقاربة والاجسام المتدانية الحاملة للاعراض ذوات الانبساط والانقباض فاما القديم المتعالي عن صفة المخلوقين وعن نعوت المخترعين فلا يقال عليه ما ينثلم به التوحيد اذ هو سبيل الموحدين من الاولين والآخرين ولكن من نبذ الدين وراءه وحكم هواه وآراءه ضل عن سبيل المؤمنين وباء بسخط رب العالمين تقرب العبد من مولاه بطاعاته وارادته وحركاته وسكناته سرا وعلنا كالذي يروى عن النبي صلى الله

عليه وسلم ما تقرب العبد مني بمثل ما تقرب من اداء ما افترضته عليه فلا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى اكون له سمعا وبصرا۔ وهذا القول من الرسول صلى الله عليه وسلم من لطيف التمثيل عند ذوى التحصيل البعيد من التشبيه المكين من التوحيد ولو ان يستولى الحق على المتقرب اليه بالنوافل حتى لا يسمع شيئا الا به ولا ينطق الا عنه نشرا لآلائه وذكرا لنعمائه واخبارا عن منته المستغرقة للخلق فهذا معنى قوله يسمع به وينطق ولا يقع نظره على منظور اليه الا رآه بقلبه موحدا وبلطائف آثار حكمته ومواقع قدرته من ذلك المرئى المشاهد۔ يشهد بعين التدبير وتحقيق التقدير وتصديق التصوير

وفى كل شئ له شاهد ٭ يدل على انه واحد

تقرب العبد بالاحسان وتقرب الحق بالامتنان يريد انه الذى ادناه وتقرب العبد اليه بالتوبة والانابة وتقرب البارى اليه بالرحمة والمغفرة وتقرب العبد اليه بالسؤال وتقربه اليه بالنوال وتقرب العبد اليه بالسر وتقربه اليه بالبشر لا من حيث توهمته الفرقة المضلة الاعمال والمتغابية بالاعتذار وقد قيل فى معناه انما هو كلام خرج على طريق القرب من القلوب دون الحواس مع السلامة من العيوب على حسب ما يعرفه المشاهدون ويجده العابدون من اخبار دنو من يدنو منه وقرب من يقرب اليه فقال على هذه السبيل وعلى هذا هب التمثيل ولسان التعليم بما يقرب من التفهيم۔ ان قرب البارى من خلقه يقربهم اليه بالخروج فيما اوجبه عليهم وهكذا القول فى الهرولة۔ انما يخبر عن سرعة القبول وحقيقة الاقبال ودرجة الوصول والوصف الذى يرجع الى المخلوق مصروف على ما هو به لائق وبكونه متحقق والوصف الذى يرجع الى الله سبحانه وتعالى يصرفه لسان التوحيد وبيان التجريد الى نعوته المتعالية واسماءه الحسنى۔ ولولا الاملال لا حذره واخشاه لنقلت فى هذا ما يطول دركه ويصعب ملكه والذى اقوله فى هذا الخبر واشباهه من اخبار الرسول صلى الله عليه وسلم المنقولة على الصحة والاستقامة بالرواة الاثبات العدول وجوب التسليم ولفظ التحكيم والانقياد بتحقيق الطاعة وقطع الريب عن الرسول صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة النجباء الذين اختارهم الله تعالى له وزراء واصفياء وخلفاء وجعلهم السفراء بيننا وبينه صلى الله عليه وسلم هم الانوار المستضاء بهم والائمة المقتدى بهم ولا اعلمهم الا الطائفة السنية والحمد لله رب العالمين كذا فى كتاب الاسماء والصفات ص٣٥٨

باب ما يجوز من تفسير التوراة وغيرها من كتب الله بالعربية

اى فى بيان تفسير التوراة وسائر الكتب الالهية وترجمتها بالعربية والعبرية والمقصود ان ترجمة الكلام الالهى جائزة فالترجمة فعل العبد المترجم مخلوق وحادث والمترجم (بفتح الجيم) (وهو كلام الله) قديم غير مخلوق كما ان التوراة من الله عز وجل وترجمتها وتفسيرها بالعربية

او بالعبرانية او كتابتها فعل العبد وهو حادث ۔

باب قول النبي صلى الله عليه وسلم الماهر بالقرآن مع السفرة الكرام البررة

غرضه ان القرآن كلام الله غير مخلوق والمهارة بالقرآن وهي جودة القراءة وحسن التلاوة من غير تردد فيه فعل العبد وهو حادث فان التلاوة توصف بتحسين الصوت والترجيع والخفض والرفع وجودة الحفظ وجودة التلاوة وكل ذلك يوصف بالظروف الزمانية والمكانية كقول عائشة يقرأ القرآن في حجري وانا حائض فهذا كله دليل على ان افعال العبد حادثة

باب قول الله تعالى فاقرأوا ما تيسر من القرآن

غرضه بهذا الباب ان القرآن كلام الله غير مخلوق وتيسر قراءته وسهولة حفظه فعل العبد وهو مخلوق وحادث فالقراءة منسوبة الى العباد مختلفة باختلافهم والمقرو واحد قوله ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف هذا الحديث من جملة ما احتج به الحشوية على اثبات قدم الحروف وان كلام الله القديم يتصف بالحروف والجواب عنه على ما قال الباقلاني ان المراد بسبعة احرف سبع لغات للعرب في صيغة الالفاظ في التلاوة وكيفية مخارجها فالاختلاف في الحروف راجع الى الاختلاف في صفة القراءة التي يجوز فيها الاختلاف لا كلام الله القديم الذي لا يجوز فيه الاختلاف وتعدد القراءات لا يدل على تعدد القرآن لان اسبع المقرو وبها واحد وهو كلام القديم الذي لا يختلف في حال من الاحوال وان اختلفت القراءات فافهم التحقيق ترشد ان شاء الله تعالى كذا في الانصاف ص۱۲۷ وكذا احتجاجهم على ان الله متكلم بحروف بقوله صلى الله عليه وسلم من قرأ القرآن فله بكل حرف عشر حسنات لا اقول الم حرف بل الف حرف ولام حرف وميم حرف. باطل فانهم يقولون ان هذا الحديث يدل على انه تعالى تكلم بحروف فالجواب عنه ان الحديث لا حجة فيه فيما يريدون لانه لم يقل تكلم الله بحروف وانما قال من قرأ فله كذا فهذا بيان اجر القراءة لان الاجر انما يقع على الطاعة التي هي القراءة لا على القديم الذي هو كلام الله ونحن نقول ان الحرف عائد الى القراءة لا الى المقرو وكذا في الانصاف ص۱۲۸ ۔

باب قول الله تعالى ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر

غرضه ان القرآن قديم ولكن الادكار والاتعاظ به فعل العبد وهو حادث فالمراد بالذكر الادكار والاتعاظ وقيل المراد به الحفظ فقد سهل الله عز وجل حفظ القرآن بخلاف التوراة والانجيل والزبور لا يتلوها اهلها الا نظرا ولم يوجد ولن يوجد من يحفظها بظهر القلب كالقرآن الى يوم القيمة.

باب قول الله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ. والطور وكتاب مسطور

المقصود بهذا الباب بيان ان القرآن يُحفَظُ ويُسطَرُ فالقرآن المحفوظ في الصدور والمسطور في المصاحف والمتلو بالالسنة كله كلام الله ليس بمخلوق واما المداد والورق والجلد مما هو من متعلقات القرآن فانه مخلوق. وكذلك التحريف في الكتب الالهية والتاويل فيها فعل العبد مخلوق وحادث لان التحريف والتصحيف انما يقع في القراءة والكتابة التي هي صفة القاري والكاتب واما القرآن المقرو وبالالسنة والمكتوب في المصاحف فهو كلام الله الذي اخبر فيه انه لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولان القراءة هي تتعوج والكتابة هي تفسد فيقومها القاري الماهر والكاتب المجيد واما كلام الله القديم فهو لا يوصف بالتعويج لقوله تعالى ولم يجعل له عوجا. وكذا المقصود من ذكر اثر ابن عباس بيان ان كلام الله قديم غير مخلوق وان التحريف والتاويل فيه فعل العبد مخلوق وحادث وليس المقصود بيان مسئلة التحريف في الكتب الالهية هل وقع فيها تحريف لفظي او معنوي حتى يتوهم من قوله يتأولونه انه وقع فيها تحريف تاويلي فقط فان الاقتصار على ذكر التاويل لا يدل على نفي التحريف اللفظي بالزيادة والنقصان

قوله قال ابن عباس يحرفون يزيلون اى قال ابن عباس في تفسير قوله تعالى يحرفون الكلم عن مواضعه اى يزيلونه من جهة المعنى ويؤلونه بغير المراد الحق. قال الحافظ العسقلاني لم ارهذا موصولا من كلام ابن عباس من وجه ثابت وقد تقدم في باب قوله تعالى كل يوم هو في شان عن ابن عباس ما يخالف ما ذكرهنا كذا في الفتح ص٤٣٦ ج١٣

وهو انه قال كيف تسألون اهل الكتاب عن كتبهم وعندكم كتاب الله اقرب الكتب عهدا بالله تقرآونه محضا لم يشب وهو كالصريح في ان غير هذا الكتاب من كتبهم قد شيب وان النظر فيه منكر فلو كان التحريف في المعنى فقط لم ينكر ولا قال انه لم يشب فيجب تاويل ما نقل عن ابن عباس هنا بلا سند. كذا في تحفة الباري ص٤٢٩ ج١٢.

قوله وليس احد يزيل لفظ كتاب من كتب الله ولكنهم يحرفونه يتأولونه على غير تاويله يحتمل ان يكون هذا من بقية كلام ابن عباس في تفسير الآية ويحتمل ان يكون من كلام المؤلف ذيل به على تفسير ابن عباس قال ابن الملقن هذا الذي قاله احد القولين في تفسير الآية وهو مختار البخاري فهذا صريح في ان قوله وليس احد الخ من كلام البخاري تذييل على تفسير ابن عباس ومن ههنا ظن ان البخاري لا يقول بالتحريف اللفظي في التوراة بل انما يقول بالتحريف المعنوي والتاويلي فقط ونسب هذا الى ابن عباس وذهب اليه شرذمة من اهل العلم وزعموا ان البخاري انما يقول بالتحريف المعنوي في التوراة ولا يقول بالتحريف اللفظي وهو وهم فاسد وزعم كاسد كما سياتي.

قلت، قد تواترت نصوص الكتاب والسنة في انه وقع التحريف في الكتب السابقة بجميع انواعه لفظا وتاويلا وزيادة ونقصانا قال الله عز وجل يحرفون الكلم عن مواضعه وقال تعالى يحرفونه

من بعد ما عقلوه وهم يعلمون وقال تعالى ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون فهذا اصرح في ان نسبتهم ذلك الى الله تعالى وافتراءهم عليه تعالى كان عن عمد لا عن خطأ. ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله. ويلبسون الحق بالباطل ويكتمون الحق وهم يعلمون. فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون واخرج ابن جرير باسناده عن عثمان بن عفان رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون قال الويل جبل من النار وهو الذي انزل في اليهود لانهم حرفوا التوراة زادوا فيها ما احبوا ومحوا منها ما يكرهون ومحوا اسم محمد صلى الله عليه وسلم من التوراة. اهـ كذا في الدر المنثور ص $\frac{٨٢}{١ج}$ وتفسير ابن كثير ص ١١٧ ج ١.

فهؤلاء محوا اسم سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وسلم وصفته من التوراة مع انه تعالى يقول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وكذالك محوا صفة الصحابة الكرام مع انه تعالى يقول في صفة الصحابة ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الانجيل وليس في ايدي اليهود والنصارى شيء من ذلك فمن انكر التحريف اللفظي بالزيادة والنقصان في التوراة والانجيل فلم يبال بنصوص التنزيل. وان زعم زاعم ان نقلهم متواتر ونسخ التوراة والانجيل شائعة ذائعة في مشارق الارض ومغاربها فيقال لهذا الزاعم ان هذه النسخ مختلفة بالزيادة والنقصان ثم انهم قد اتفقوا على ان لا ذكر لمحمد صلى الله عليه وسلم في الكتابين ولا ذكر لاصحابه فان صدقتموهم فيما بايديهم لكونه نقل نقلا متواترا فصدقوهم فيما زعموه ان لا ذكر لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ولا لاصحابه في كتبهم ولا يخفى ان تصديق اهل الكتاب في ذلك يستلزم تكذيب ما اخبر الله عز وجل في كتابه المبين ومن اصدق من الله قيلا وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا.

ثم انه قد وجد في الكتابين ما لا يجوز نسبته الى الله عز وجل والى انبياءه ورسله فهذا ادل دليل على ان هذه الالفاظ ليست من عند الله عز وجل وانما وقع فيها التحريف والتبديل وقد سرد ابو محمد بن حزم في كتابه الفصل في الملل والاهواء والنحل اشياء كثيرة من هذا الجنس وقال الشيخ بدر الدين الزركشي اغتر بعض المتأخرين بهذا يعني بما قال البخاري فقال ان في تحريف التوراة خلافا هل هو في اللفظ والمعنى او في المعنى فقط ومال الى الثاني ورأى جواز مطالعتها وهو قول باطل ولا خلاف انهم حرفوا وبدلوا والاشتغال بنظرها وكتابتها لا يجوز بالاجماع وقد غضب صلى الله عليه وسلم حين رأى مع عمر صحيفة فيها شيء من التوراة وقال لو كان موسى حيا ما وسعه الا اتباعي ولولا انه معصية ما غضب عليه فيه انظر ص ٢٣٧ ج ١٣ من الفتح.

رجوع الى بيان غرض البخاري بهذه الترجمة

واعلم ان هذا الباب صار سببا لتوهم من توهم ان الامام البخاري ذهب الى ان التحريف

الذی وقع فی التوراة والانجیل انما هو باعتبار التاویل والمعنی فقط واما باعتبار اللفظ فهو محفوظ عن التحریف والتبدیل ولم یتنبه هذا المتوهم علی غرض البخاری من هذا الباب فان غرضه من هذا الباب ونظائره ان القرآن کلام الله غیر مخلوق لانه صفة الله تعالی قائمة به لکن تلاوته ودراسته وکتابته کله حادث لانه فعل العبد وکذلک التحریف فی الکلمات الالهیة والتاویل فیها فعل العبد مخلوق وحادث اما اصل کلام الله فهو قدیم غیر مخلوق لایمکن لاحد ان یزیله فهذا هو غرض البخاری بهذا الکلام ولیس غرضه بیان مسئلة التحریف فی الکتب الالهیة هل وقع فیها تحریف لفظی او تحریف تاویلی۔

ونظیر هذا الباب ماتقدم من الباب المعنون بباب قول الله تعالی یریدون ان یبدلوا کلام الله۔ فکذلک قال فی هذا الباب لیس احد یزیل لفظ کتاب من کتب الله یشیر بذلک الی ان اللفظ بمعنی الملفوظ قدیم لایمکن لاحد ان یزیل کلام الحق سبحانه واللفظ بمعنی التلفظ حادث ولم یرد بذلک انکار التغییر والتبدیل فی الفاظ التوراة والانجیل وکیف وقد اخرج البخاری نفسه فی نفس صحیحه مرارا عن ابن عباس ما هو نص صریح فی التحریف اللفظی لامساغ فیه للتاویل والتحریف اصلا وهو ما اخرج عن ابن عباس قال یامعشر المسلمین کیف تسألون اهل الکتاب عن شئ وکتابکم الذی انزل الله علی نبیکم احدث الاخبار بالله تقرؤنه محضا لم یشب وقد حدثکم الله تعالی ان اهل الکتاب قد بدلوا کتاب الله وغیروه وکتبوا بایدیهم وقالوا هو من عند الله لیشتروا به ثمنا قلیلا افلا ینهاکم ما جاءکم من العلم عن مسائلتهم ولا والله ما رأینا منهم احدا قط سألکم عن الذی انزل علیکم قال الحافظ العسقلانی یشیر ابن عباس بقوله هذا الی قوله تعالی فویل للذین یکتبون الکتاب بایدیهم ثم یقولون هذا من عند الله الی قوله یکسبون وهذا الحدیث اخرجه البخاری فی مواضع من صحیحه قال شیخ الاسلام زکریا الانصاری حدیث ابن عباس هذا صریح فی ان کتب اهل الکتاب قد شیب فیها وغیر وبدل فیها فلو کان التحریف فی المعنی لم ینکر ولم یقل انه لم یشب فیجب تاویل مانقل عن ابن عباس هنا بلا سند (ت) وتاویله ما قدمناه

وقد تقدم ما اخرجه البخاری فی تفسیر سورة البقرة وفی کتاب الاعتصام وفی باب مایجوز من تفسیر التوراة وغیرها بالعبرانیة من کتاب التوحید عن ابی هریرة رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم لاتصدقوا اهل الکتاب ولاتکذبوهم وقولوا آمنا بالله وما انزل الینا الآیة ومعناه ان کتابهم محرف والحق فیه بالباطل مخلوط غیر متمیز فلاتصدقوهم فلعله مما هو محرف ولاتکذبوهم فلعله مما بقی فیه من الحق بل قولوا آمنا بجمیع ما انزل فان کان حقا یدخل فیه والا فلا راجع فیض القدیر۔

فهذه الروایات عن ابن عباس وغیره صریحة فی التحریف اللفظی وتغییر الالفاظ وتبدیلها لا مجال فیها للتحریف بالتاویل والتغییر والتبدیل فما نسب الی ابن عباس من انه قائل بالتحریف التاویلی والتبدیل المعنوی فقط مع بقاء لفظ التوراة محفوظا عنده فوهم انشأ من قلة التأمل فی کلامه وعدم النظر فی آثاره المأثورة عنه فی تفسیر آیات التحریف فمن نظر نظرة واحدة الی ما جاء عن ابن عباس فی تفسیر آیات التحریف وما روی عنه فی ذلک لایمکن له ان ینسب الی حبر الامة انکار التحریف اللفظی

في الكتب السابقة وان صح عن ابن عباس انه فسر يحرفونه بيتأولونه على غير تاويله فهو بيان منه لاحد نوعي التحريف وليس فيه حرف واحد يدل على نفي التحريف اللفظي فانه قد ثبت عنه القول بالتحريف اللفظي ثبوتا لا مرد له - والمفهوم بالفحوى والاشارة لا يصلح ان يكون مصادما ومقاوما للصراحة والعبارة كما هو مقرر عند علماء الاصول ومسلم عند ارباب العقول والفضلاء الفحول وانما قلنا ان صح هذا عن ابن عباس لان الصحيح ان قوله يتأولونه على غير تاويله ليس من كلام ابن عباس بل هو من كلام البخاري ذيل به كلام ابن عباس .

وقيل ان التحريف بالتاويل انما كان في ترجمة التوراة واما اصل التوراة فقد وقع فيه التحريف بجميع وجوهه لفظا ومعنى وزيادة ونقصا وانكاره مكابرة ومشاغبة وغرض الامام البخاري ان كلام الله قديم غير مخلوق وترجمته والتاويل فيه مخلوق لانه فعل العبد

تنبيه

اعلم ان هذه المسئلة ايضا من جملة افراد ابن تيمية وشواذه حيث ذهب الى ان التوراة والانجيل لم تبدل الفاظهما بل هي باقية على ما انزلت وانما وقع التحريف في تاويلهما وله فيه مصنف - وهذا يخالف كتاب الله والتاريخ الصحيح وما في البخاري عن ابن عباس من الكلام الطويل في ذلك بين صدره وعجزه كلام مدرج ما اسنده احد وفيه الابهام فلا يصح ان يتمسك به احد على خلاف كتاب الله وخلاف ما صح عن ابن عباس نفسه (مرارا) في البخاري نفسه (مرارا) كذا في حاشية السيف الصقيل ص ١٤١ وراجع الجواب الفسيح لما لفقه عبد المسيح ص ٢٢٢ - فقد فصل الكلام على مسئلة التحريف واجاد

وخلاصة غرض الامام البخاري

بهذه الترجمة ان القرآن كلام الله قديم لا يمكن لاحد ان يتصرف فيه او يغير منه شيئا او يبدل او يزيل منه شيئا وانما يتصرف العبد في تلاوته او في كتابته او في تفسيره وبيان معناه او في تاويله او في تحريفه وهذا كله فعل العبد وهو حادث يجوز فيه التغيير والتبديل فالتغير كله راجع الى فعل العبد لا الى كلام الله سبحانه وصفته فان كلام الله اجل من ان يقدر احد على ازالته وتغييره وتبديله كما قال لا تبديل لكلماته اي لمواعيده - نعم يمكن للعبد ان يغير او يبدل في الحروف والالفاظ وقد وقع هذا في التوراة والانجيل كما قال تعالى فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه -

باب قول الله تعالى والله خلقكم وما تعملون

قال المهلب غرض البخاري من هذه الترجمة اثبات ان افعال العباد واقوالهم مخلوقة لله تعالى ومعمولة ومكسوبة للعبد حيث نسب الله العمل الى العبد وبيان الفرق بين الخلق والامر لقوله كن آهـ فاحتج للاول بقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون فاسند الخلق الى الله تعالى والعمل الى العباد وكذا الله

اشار بقوله تعالیٰ انا کل شئ خلقناه بقدر الی ان الخلق کله من اللہ عز وجل فلو کانت الافعال غیر مخلوقۃ لہ تعالیٰ لکان خالق بعض الاشیاء لا کلہا وھو بخلاف الآیۃ ومن المعلوم ان الافعال اکثر من الاعیان فلو کان اللہ خالق الاعیان والناس خالقی الافعال لکان مخلوقات الناس اکثر من مخلوقات اللہ تعالیٰ اللہ عن ذلک واحتج للثانی بقولہ تعالیٰ الا لہ الخلق والامر فمیّز الخلق من الامر۔ فالقراءۃ عمل من اعمال العبد وھو مخلوق۔ والقرآن المقرء وھو من الامر ای من کلامہ تعالیٰ وھو قدیم غیر مخلوق وقد تواردت النقول السمعیۃ والقرآن والاحادیث الصحیحۃ بالفراد الرب سبحانہ وتعالیٰ بالاختراع کقولہ تعالیٰ ھل من خالق غیر اللہ۔ فارونی ماذا خلق الذین من دونہ وقال تعالیٰ واسروا قولکم اوجھروا بہ انہ علیم بذات الصدور الا یعلم من خلق وھو اللطیف الخبیر فاخبر ان قولہم او جہرہ خلقہ لانہ بجمیع ذلک علیم۔ فھو الذی خلق السر والجھر لانہ یعلم ذلک کلہ۔

وقال تعالیٰ ومن آیاتہ خلق السموات والارض واختلاف السنتکم والوانکم فقد بیّن انہ خالق اختلاف الالسنۃ کما ھو خالق الالوان فلا بد ان یکون الخالق عالما بمخلوقہ۔

وقد جاء التصریح فی الحدیث الصحیح عن حذیفۃ رفعہ ان اللہ خلق کل صانع وصنعتہ کما فی فتح الباری ص $\frac{۴۴۲}{۱۳}$ وکتاب الاعتقاد للبیہقی ص ۶۱

اعراب ما فی قولہ تعالیٰ وما تعملون

ذھب اکثر اھل السنۃ الی ان ما فی قولہ تعالیٰ وما تعملون مصدریۃ وقالت المعتزلۃ انہا موصولۃ محاولۃ لمعتقدھم الفاسد وقالوا التقدیر التعبدون حجارۃ تنحتونہا واللہ خلقکم وخلق تلک الحجارۃ التی تعملونہا بایدیکم فتمسکت المعتزلۃ بہذا التاویل وقال السھیلی فی نتائج الفکر لہ اتفق العقلاء علی ان افعال العباد لا تتعلق بالجواھر والاجسام فلا تقول عملت جبلا ولا صنعت جملا ولا شجرا فاذا کان کذلک فمن قال المجیبی ماعملت فمعناہ الحدث فعلی ھذا لا یصح فی تاویل واللہ خلقکم وما تعملون الا انہا مصدریۃ وھو قول اھل السنۃ ولا یصح قول المعتزلۃ من جہۃ النحو اذ ما لا تکون مع الفعل الخاص الا مصدریۃ فعلی ھذا فالآیۃ ترد مذھبھم وتفسد قولہم والنظم علی قول اھل السنۃ ابدع۔ فان قیل قد تقول عملت الصحفۃ وصنعت الجفنۃ وعملت الصنم قلنا لا یتعلق ذلک الا بالصورۃ التی ھی التالیف والترکیب وھو الفعل الذی ھو الحدث دون الجواھر بالاتفاق ولان الآیۃ وردت فی بیان اثبات استحقاق الخالق العبادۃ لانفرادہ بالخلق واقامۃ الحجۃ علی من یعبد ما لا یخلق وھم یخلقون فقال اتعبدون ما لا یخلق وتدعون عبادۃ من خلقکم وخلق اعمالکم التی تعملون ولو کانوا کما زعموا لما قامت الحجۃ من نفس ھذا الکلام لانہ لو جعلہم خالقین لاعمالہم وھو خالق الاجناس لشرکہم معہ فی الخلق تعالیٰ اللہ عن افکہم۔ وقال الحافظ عماد الدین بن کثیر کل من قولی المصدر والموصول متلازم والاظہر ترجیح المصدریۃ لما رواہ البخاری فی کتاب خلق افعال العباد من حدیث حذیفۃ مرفوعا ان اللہ یصنع کل صانع وصنعتہ۔ (وان سلمنا) انہا موصولۃ فالموصولیۃ ایضا لا تنافی مذھب اھل الحق فان الموصول مع صلتہ فی حکم المشتق

وتعلق الفعل بالمشتق يقتضى تعلقه بمبدأ اشتقاقه فمعنى يحب التوابين يحب ذواتهم وتوبتهم

بيان مسلك اهل الحق فى مسئلة خلق الافعال وهو فى غاية الاعتدال

اعلم ان مسئلة خلق الافعال قد كثرت فيه الحيرة والضلال وغلب على كثير من الناس الوهم والخيال حتى قال بعضهم بمحض الجبر فيما يصدر من العبد بالاختيار ونفى بعضهم نسبته الى الواحد القهار واخذ طائفة بطرف الاقتصاد فى الاعتقاد الذى هو الصراط المستقيم والمنهج القويم ولقد وفق بهذا الطريق الفرقة الناجية الذين هم اهل السنة والجماعة فتركوا الافراط والتفريط واختاروا الوسط فى البين كما روى عن ابى حنيفة رضى الله عنه انه سأل الامام جعفر بن محمد الصادق رض فقال يا ابن رسول الله هل فوض الله الامر الى العباد فقال الله تعالى اجل من ان يفوض الربوبية الى العباد فقال له هل يجبرهم على ذلك فقال الله تعالى اعدل من ان يجبرهم على ذلك ثم يعذبهم فقال كيف ذلك فقال الامر بين الامرين لا جبر ولا تفويض ولا اكراه ولا تسليط ولهذا قال اهل السنة ان الافعال الاختيارية للعباد مقدورة لله تعالى من حيث الخلق والايجاد ومقدورة للعباد على وجه آخر من التعلق المعبر عنه بالاكتساب فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تعالى يسمى خلقا وباعتبار نسبتها الى قدرة العبد كسباله ـ وتحقيق المقام ان الحق سبحانه وتعالى خلق الانسان من نطفة امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا ـ وخلق فيه قدرة واختيارا ليطيع ربه فيما امره ونهاه ويصرف قدرته التى خلقها فيه فى طاعته ويستعمل اختياره المخلوق فيه فى امتثال احكامه فلا يفعل ولا يسمع ولا يبصر الا ما امر به ربه لانه سبحانه وتعالى ما خلق فى عبد السمع والبصر والقدرة والاختيار الا ليصرفها فى طاعته وعبادته فالعبد مختار فى افعاله يصدرها باختياره المخلوق فيه لكنه مجبور فى هذا الاختيار الذى اودعه الله تعالى فيه لان الله عز وجل خلق فيه القدرة والاختيار كما خلق فيه السمع والبصر فهو يصدر الافعال بقدرته واختياره كما يرى ويسمع باختياره فتكون افعاله اختيارية صادرة منه منسوبة الى اختياره المخلوق فيه ولا جبر للعبد فى افعاله وان كان مجبورا فى قدرته واختياره كما هو مجبور فى سمعه وبصره لا فى استماعه وابصاره الا ترى ان العقل والحواس مخلوقة لله تعالى فالانسان مختار فى ادراكه واحساسه ومجبور فى عقله وحواسه اذ يقال ان الانسان عاقل يتمكن بعقله من فهم الخطاب وادراك معناه فالعاقل مختار فى الادراك بعقله ومجبور فى عقله لان العقل خلق خلقه الله فيه واودعه فى قلبه والسر فى ذلك ان الاختيار صفة للعبد لا فعل له كما ان العقل والسمع والبصر صفة للعبد لا فعل له وهذه الصفة (اى صفة القدرة والاختيار فى العبد) ملك لله تعالى وصدقة من صدقاته على العبد الفقير ـ فالانسان عاقل وسميع وبصير لانه متصف بصفة العقل والسمع والبصر فكذلك الانسان مختار لانه موصوف بصفة الاختيار والقدرة يفعل بقدرته واختياره ما يشاء من الخير والشر والنفع والضر فافعال العبد عند الاشاعرة مستندة الى اختياره وان

لم يكن هذا الاختيار بيده واستناد الافعال الى اختياره مثل استناد الاستماع والابصار الى اذنه وبصره اللذين خلقهما الله فيه بقدرته وحكمته فكذلك خلق الله فيه الاختيار ليستعمله فى افعاله وليس معنى اختيار العبد انه يفعل مايشاء فان اختياره ليس بمستقل كاختيار الحق سبحانه بل اختياره ضعيف كما ان وجوده ضعيف فصفته مثل وجوده قال الله تعالى يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان ضعيفا ولا يخفى ان المناسب اللائق للعبد الضعيف انما هو الاختيار الضعيف وانما اعطاه الله تعالى هذا الاختيار الضعيف ليتيسر له اتيان الاوامر الالهية والاجتناب عن النواهى فمثل هذا الاختيار كاف لتحمل التكليف وهذه القدرة الحادثة مؤثرة فى مقدورها باذن الله تعالى ولكن لا تاثير لقدرة العبد فى جنب قدرة الله تعالى وكيف وان قدرة الله عز وجل قدرة مستقلة فيكون تاثيرها ايضا مستقلا وان قدرة العبد غير مستقلة فانها مخلوقة لله تعالى وموهوبة منه فيكون تاثيرها ايضا غير مستقل وايضا يكون تاثيرها بقدر قوتها لا يتعدى حدها فان الله سبحانه احدث فى العبد قدرة على قدر مخصوص واودع فيه اختيارا على مقدار خاص يصدر بها الافعال لكنه سلب منه العلم بتفاصيل افعاله ليدل على انه غير مستقل فى اختياره وتاثيره۔

فمن زعم ان لا اثر للقدرة الحادثة فى مقدورها الحادث فقد الغى الشرائع والاوامر والنواهى وابطل التكاليف الالهية والطلبات الالهية وكذب بما جاء به المرسلون فان الله عز وجل لم يكلفهم الا مبلغ الطاقة والوسع۔

وخلاصة الكلام وزبدة المرام

ماقال امام الحرمين فى العقيدة النظامية بعد البسط والتفصيل فى هذه المسئلة فالعبد فاعل مختار مطالب مامور منهى وفعله تقدير لله ومراد له وخلق له ومقضى له ونحن نضرب فى ذلك مثلا شرعيا ليستروح اليه الناظر فى ذلك فنقول ان العبد لا يملك ان يتصرف فى مال سيده ولو استبد بالتصرف فيه لم ينفذ تصرفه فيه فاذا اذن له فى بيع ماله فباعه نفذ والبيع فى التحقيق يعزى الى السيد من حيث ان سببه اذنه فلولا اذنه لم ينفذ التصرف ولكن العبد يؤمر بالتصرف وينهى ويوبخ على المخالفة ويعاقب فهذا هو الله الحق المبين۔ انتهى كلامه المتين فى العقيدة النظامية ص ٣٢ وهذا القول هو عين الصواب ولب اللباب فى هذا الباب وهو تحقيق مذهب الاشعرى ومختار اولى الالباب وهذا الرأى آخر ما استقر عليه رأى امام الحرمين وقد قال القائل عن هذا الرأى ؎

تنكب عن طريق الجبر واحذر ✣ وتوغلت فى مهاوى الاعتزال
وسر وسطا طريقا مستقيما ✣ كما سار الامام ابو المعالى

باب قراءة الفاجر والمنافق واصواتهم وتلاوتهم لاتجاوز حناجرهم

مراد البخارى بهذه الترجمة ان تلفظ المنافق بالقرآن مثل تلفظ المؤمن به فالمتلو واحد

وتلاوتها مختلفة فلو كان المتلو عين التلاوة لم يقع بينهما تخالف وكذا الملك تلفظ الكائن بالكلمة من الوحي التي يخبر بها الجني مغاير لتلفظ الملك فتفاوتا۔ ف ص۴۲۸ ج۱۳۔

فالوارد مختلف والمورد واحد۔ فان الاصوات المختلفة التي ترد على القرآن حادثة والقرآن الذي ترد عليه تلك الاصوات المختلفة واحد قديم غير مخلوق۔

باب قول الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة الخ

اي هذا باب في بيان ان اعمال العباد توزن يوم القيامة وانها توصف بالخفة والثقل وهل هذا الا شان الحادث المخلوق فظهر الفرق بين التلاوة والمتلو فان التلاوة فعل العبد والمتلو كلام الله القديم فان الميزان انما ينصب لافعال العبد ليعلم به مقدار الاخلاص والنفاق وفائدته اظهار العدل والمبالغة في الانصاف واتمام الحجة وقطع اعذار العباد۔ وحاشا كلام الله ان ينصب له ميزان وبالجملة ان افعال العباد متميزة من القرآن غاية التميز فان الموازين تنصب لاعمالنا لا للقرآن ولكل شئ ميزان على حدة يعرف به وزن ذلك الشئ ومقداره فلا يساوي ميزان الاعمال۔ ميزان الاجسام الثقال كما لا يساوي الاصطرلاب الذي هو ميزان المواقيت والمسطر الذي هو ميزان المقادير والعروض الذي هو ميزان الشعر۔ سائر الموازين قال اهل السنة الميزان جسم محسوس بلسان وكفتين والله تعالى يجعل الاعمال والاقوال كالاعيان موزونة او توزن صحفها ثم ان قول البخاري وان اعمال بني آدم توزن وكذا اقوالهم توزن ظاهرہ التعميم وليس كذلك بل خص منهم من يدخل الجنة بغير حساب وهم السبعون الفا فانه لا يرفع لهم ميزان ولا ياخذون صحفا وانما هي براءت مكتوبة كما قاله الغزالي۔ (قسطلاني ص۴۷۷ ج۱۰)

واختلف العلماء هل توزن الصحف او توزن نفس الاعمال والحق عند اهل السنة ان الاعمال حينئذ تجسد او تجعل في اجسام فتصير اعمال الطائعين في صورة حسنة واعمال المسيئين في صورة قبيحة ثم توزن وقال الغزالي فان قيل اي فائدة في الوزن بعد المحاسبة فالجواب ان الفائدة فيه ان يشاهد العبد مقدار اعماله ويعلم انه مجزي بعمله بالعدل او متجاوز عنه باللطف۔ انظر ص۴۲۲ ج۲ من الاتحاف شرح الاحياء واختار البخاري مذهب الجمهور ان نفس الاعمال والاقوال توزن والله تعالى قادر على ان يجعل الاعمال والاقوال كالاعيان الموزونة كما جعل الايمان والحكمة بقدرته موضوعة في الطست كما وقع في ليلة الاسراء۔

ختم المصنف الامام رح صحيحه بباب الوزن لان وزن الاعمال وخفتها وثقلها على حسب نية العامل لحديث انما الاعمال بالنيات فانه اول حديث اورده في هذا الكتاب فصار هذا من حسن الختام لما فيه من موافقة البداية والنهاية فان اول العمل هو النية وآخره الوزن وليس بعده الا الجزاء فاتى ببداية وهي النية في اول الكتاب واتى بنهاية وهو الوزن في آخر الكتاب فلله ما احسن نظره واجمل فكره وجعل المصنف كتاب التوحيد آخر كتاب بكتب جامعه الصحيح للاشارة الى حديث من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة ثم ختم كتاب التوحيد بابواب صفة الكلام ثم بابواب اعمال العبد كما

بدأ صحيحه ببدء الوحي وهو الكلام الالٰهي واورد فيه حديث الاعمال بالنيات ثم اورد بعده كتاب الايمان فان الايمان عمل القلب ثم ختم كتاب التوحيد بحديث التسبيح لان كمال التوحيد انما هو بالتسبيح والتحميد والتعظيم والتمجيد ۔ والتسبيح والتحميد هو ذكر الملأ الاعلى كما قال حاكيا من الملائكة نحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال تعالٰى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ۔

حديث الباب

قوله صلى الله عليه وسلم ۔ كلمتان اى كلامان فهو من باب اطلاق الكلمة على الكلام ككلمة الشهادة وهو خبر مقدم وما بعده صفة بعد صفة حبيبتان الى الرحمٰن اى محبوبتان الى الرحمٰن لتضمنهما المدح بالصفات السلبية المدلول عليها بالتنزيه والصفات الثبوتية التى يدل عليها الحمد قال الكرمانى "صفات الله وجودية كالعلم والقدرة وهى صفات الاكرام وعدمية كلا شريك له ولا مثل له وهى صفات الجلال (لت) اقتباسا من قوله تعالٰى ذو الجلال والاكرام فالتسبيح اشارة الى صفات الجلال والتحميد اشارة الى صفات الاكرام وخص الرحمٰن من الاسماء الحسنى تنبيها على سعة الرحمة حيث يجازى على العمل القليل بثواب كثير جزيل ۔ فقوله كلمتان خبر مقدم وقوله خفيفتان وحبيبتان وثقيلتان صفة بعد صفة والمبتدأ هو سبحان الله الخ ۔ ونكتة تقديم الخبر تشويق السامع للمبتدأ كقوله ؎

ثلاثة تشرق الدنيا ببهجتها ✦ شمس الضحى وابو اسحٰق والقمر

وبعضهم جعل كلمتان مبتدأ وسبحان الله الخ خبرا ورجحه الشيخ ابن الهمام لانه مؤخر لفظا والاصل عدم مخالفة اللفظ محله الا لموجب يوجبه ۔ ولان سبحان الله الخ محط الفائدة بنفسه بخلاف كلمتان فانهما انما يكونان محط الفائدة بواسطة صفاتهما خفيفتان على اللسان لقلة حروفهما وسهولة خروجهما فالنطق بهما سريع على اللسان ثقيلتان فى الميزان حقيقة لكثرة الاجور المدخرة لقائلهما وصفهما بالخفة والثقل لبيان قلة العمل وكثرة الثواب فالخفة باعتبار سهولة جريها على اللسان والثقل فى الميزان باعتبار كثرة ثوابها فلا ينبغى ترك مثل هذا ۔ روى ان عيسى عليه السلام سئل ما بال الحسنة تثقل والسيئة تخف قال لان الحسنة حضرت مرارتها وغابت حلاوتها فلذلك ثقلت عليكم فلا يحملنكم ثقلها على تركها والسيئة حضرت حلاوتها وغابت مرارتها فلا يحملنكم على فعلها خفتها سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم هما الخبر عنهما بانهما كلمتان خفيفتان فهما مبتدأ وكلمتان خبر مقدم وما بينهما صفة للخبر وبعضهم جعل كلمتان الخ مبتدأ وسبحان الله الخ خبره كما تقدم ذكره اولا التسبيح المقرون بحمده ثم ختمه بقوله سبحان الله العظيم فكرر التسبيح ليدل على الاعتناء بشان التسبيح اكثر من شان التحميد لكثرة المخالفين فيه لقوله تعالٰى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون ولان التنزيهات مما تدركه عقولنا بخلاف كماله فانها قاصرة عن ادراك حقيقتها وليكون جامعا بين الخوف والرجاء فان وصف العظمة ينبئ عن الخوف والمهابة ۔

وفي مسلم عن سمرة مرفوعاً افضل الكلام اى افضل كلام الآدميين وفي رواية احب الكلام اى بعد القرآن سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر لاشتمالها على التنزيه والتحميد والتوحيد والتمجيد اى التكبير يا فبالتسبيح تطهر الاعمال وبالتقديس والتحميد تحط الاثقال وبالتهليل تقبل الطاعات وبالتكبير ترفع الدرجات وتنال المثوبات وقد حكى الله سبحانه نجاة سيدنا يونس عليه السلام بالتسبيح فقال فلولا انه كان من المسبحين للبث في بطنه الى يوم يبعثون وقال تعالى فنادى في الظلمات لا اله الا انت سبحانك انى كنت من الظالمين۔

وانما ختم البخارى بحديث التسبيح لان التسبيح مشروع عند الختام كما قال تعالى فسبح بحمد ربك وقال تعالى وسبح بحمد ربك حين تقوم اى حين تقوم من المجلس ولان الملائكة افتخروا على آدم بالتسبيح فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال تعالى في الملائكة يسبحون الليل والنهار لا يفترون فالتسبيح شعار الملائكة الكرام۔

بدأ المصنف كتابه بالوحى وختمه بصفة الكلام لان الكلام مدار الوحى وبه تثبت الشرائع فوقع الانتهاء الى ما وقع منه الابتداء ونعم الختام ختام المسك والتوحيد اول دعوة الرسل كما قال تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحى اليه انه لا اله الا انا فاعبدون واول واجب للمؤمن وآخر واجب عليه لقوله صلى الله عليه وسلم من كان آخر كلامه لا اله الا الله دخل الجنة والتسبيح كلام الملائكة وختام المجلس وكفارته وآخر كلام اهل الجنة سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين ولذا ختم البخارى كتابه بكتاب التوحيد وبحديث التسبيح ليكون كفارة المجلس ويكون آخر الكلام التسبيح والتحميد وقد روى ابن ماجه عن جابر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم بينا اهل الجنة في نعيمهم اذ سطع لهم نور فرفعوا رؤسهم فاذا الرب قد اشرف عليهم فقال السلام عليكم يا اهل الجنة قال وذلك قوله تعالى سلام قولا من رب رحيم قال فينظر اليهم وينظرون اليه فلا يلتفتون الى شئ من النعيم ما داموا ينظرون اليه حتى يحتجب عنهم ويبقى نوره فاذا شاهدوا هذا النور الاعظم وسلام الرب الاكرم قالوا سبحانك اللهم فكلام الله وسلامه قديم وتسبيح اهل الجنة وتحميدهم لهذا المخلوق حادث لانه فعل العبد۔

قال الحافظ العسقلانى قال شيخنا شيخ الاسلام سراج الدين البلقينى لما كان اصل العصمة اولا وآخرا هو توحيد الله ختم بكتاب التوحيد وكان آخر الامور التى يظهر بها المفلح من الخاسر ثقل الميزان وخفته فجعله آخر تراجم الكتاب فبدأ بحديث الاعمال بالنيات وذلك في الدنيا وختم بان الاعمال توزن يوم القيامة فاشار الى انه انما يثقل منها ما كان بالنية الخالصة لله تعالى كذا في الفتح فختم كتابه بما دل على وزن الاعمال لانه آخر آثار التكليف اذ ليس بعد الوزن الا الاستقرار في احدى الدارين الى ان يريد الله اخراج من قضى بتعذيبه من الموحدين فيخرجون من النار بالشفاعة قال الشيخ الاكبر في الفتوحات المكية فتوضع الموازين

لوزن الاعمال فتجعل فيها الكتب بالاعمال و آخر مايوزن في الميزان قول الانسان الحمد لله كذا في خواتم الحكم ص١١٩ ۔ ونحن ايضا نختم تاليفنا هذا بهاتين الكلمتين المباركتين سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم ۔

ذكر حديث في ختم المجلس

اخرج الترمذي في الجامع والنسائي في اليوم والليلة وابن حبان في صحيحه والطبراني في الدعاء والحاكم في المستدرك عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من جلس في مجلس وكثر فيه لغطه فقال قبل ان يقوم من مجلسه ذلك سبحانك اللهم وبحمدك اشهد ان لا اله الا انت استغفرك واتوب اليك الا غفر له ما كان في مجلسه ذلك وهذا لفظ الترمذي وقال حسن صحيح غريب ۔ وان شئت فاقرأ لذلك قوله تعالى اذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله افواجا فسبح بحمد ربك واستغفره انه كان توابا ۔ ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم وتب علينا انك انت التواب الرحيم ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب اللهم ادخلنا الجنة بلا حساب ولا مناقشة ولا عذاب ولا توبيخ ولا عتاب آمين برحمتك يا ارحم الراحمين والحمد لله وحده وصلى الله تعالى على خير خلقه سيدنا ومولانا محمد وعلى آله واصحابه وازواجه وذرياته اجمعين وعلينا معهم برحمتك يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين ويا اجود الاجودين ويا خير المسؤلين ويا خير المعطين واخرج ابن ابي حاتم عن الشعبي قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سره ان يكتال بالمكيال الاوفى فليقل آخر مجلسه حين يريد ان يقوم سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

❖ ❖ ❖

❖ ❖ ❖

معین الدین چشتی رقم انارکلی احاطہ میاں … لاہور

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ

قال مؤلفه الحقير الفقير الذي لا خير في يديه - غفر الله له ولوالديه ولاولاده ولجميع اكابره ومشائخه ومن قرأ عليه ومَنّ عليه بالحسنى والزيادة والرضا من لديه - آمين - الحمد لله قد حصل الفراغ من تاليفه وتحريره في يوم السبت السادس عشر من شهر رمضان المبارك سنة خمس وسبعين بعد الف وثلاثمائة ١٣٧٥ھ من الهجرة النبوية على صاحبها الف الف صلاة والف الف تحية فلله الحمد والمنة وكان الشروع فيه سنة سبعين بعد الف وثلاثمائة من الهجرة فلله الحمد اولا وآخرا وباطنا وظاهرا - والله سبحانه اسأل ان يجعل هذا الشرح وسيلة الى رضاه وان يجعل الجنة مأواه آمين - يارب العالمين ثم الحمد لله قد حصل الفراغ من اعادة النظر فيه والاضافات والزيادات فيه يوم الخميس الرابع عشر من شهر شعبان المعظم سنة ١٣٧٦ھ بعد صلاة الظهر وحيث اني كنت بفضل الله ورحمته موفقا بتدريس هذا الكتاب كل عام في الجامعة الاشرفية ببلدة - لاهور -

بقيت سلسلة الاضافات والزيادات جارية مستمرة
حتى الآن فها هو ذا بين يدي اهل العلم والحمد لله
الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا
الله ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم
وتب علينا انك انت التواب الرحيم
ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين
يوم يقوم الحساب وادخلني
الجنة بلا حساب ولا
عذاب ولا مناقشة
ولا توبيخ ولا عتاب
فانك انت الكريم
الوهاب

❖

❖